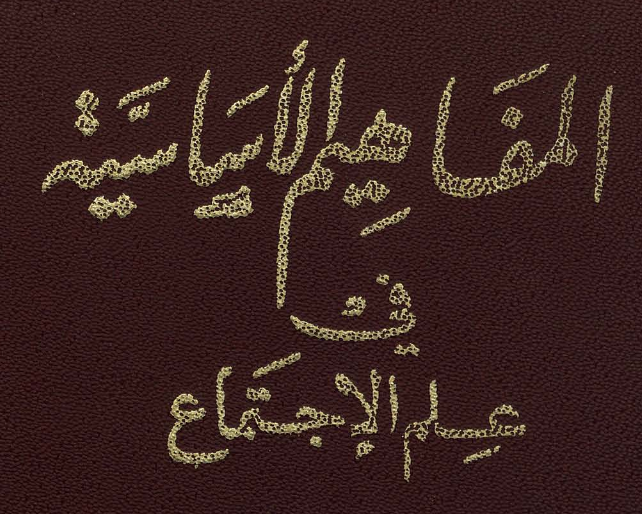
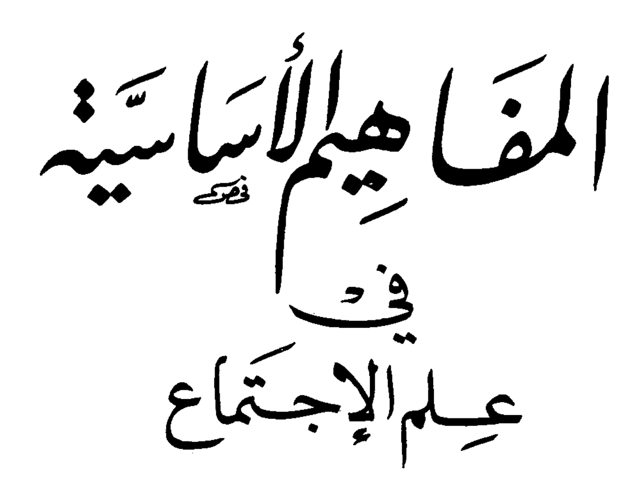


دكتور خليل أحمد خليل
أستاذ علم اجتماع المعرفة في الجامعة اللبنانية



دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع
ش.م.م
ص.ب: ١٤/٥٦٣٦ - بيروت. لبنان



دكتور خليل أحمد خليل
أستاذ علم اجتماع المعرفة - الجامعة اللبنانية



الطبعة الأولى
١٩٨٤

المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع

إجماع / أدوار اسطوريّة / إرتهان / أسطورة / أصْل / أقليّات / إكراه / أوديب / إيلاف / بان / بداوة / بِنية ـ بنيويّة / تأثير / تأهيل اجتماعي ـ تنشئة / تاريخانيّة / تبعيَّة / تحديث / تحليل نفسي / تخلخل / تعدُّديّة / تغالب إجتماعي / تغيُّر اجتماعي / تقليد / تقسيم العمل / تنظيم / ثقافة / جدل / حاجات / حِراك إجتماعي / حركات إجتماعيَّة / دَوْر / دولة / دِين / رمزيَّة اجتماعيَّة / زُمَر / زنا الأهل / سُلطان / سُلطة / سلطةُ الشَّعب / ضَبْط إجتماعي / طِباق إجتماعي / طُوبى / علم الإجتماع الإحيائي / علم اجتماع العُنف / علمُ العلوم / غائيَّة / فردانيَّة /. فعل / فعل جماعي / فكرويَّات / فلسفة وعلم أساطير / مثقَّفون / معايير / مُعتقدات / معرفة / معقوليَّة / مُقام / منظومة / مؤسسات / موضوعيَّة / نبويَّة / نُخبة / نظريَّة / نفس / وظيفة / وظيفانيَّة .



تعريف

□ هذا كتاب مفاهيم أو مدارك علمية حديثة . وهو ليس قاموساً من قواميس علم الاجتماع ، ولا مشروع موسوعة . أردناه كتابَ جيب للباحث وللراغب في استعمال مصطلحات محدَّدة ، في عالمٍ أخذ العلماءُ فيه على عاتقهم مهمة التعريف بكل شيء ، فصارت لغتهم إصطلاحية متنوّعة ومتضاربة لدرجة أنها باتت ، بدورها ، بحاجة إلى نقد تصويبي يزيد من وضوحها ، فيكونُ المفهوم هو المعلوم حقَّ العلم ، أو المُدرك حقَّ الإدراك .

أما المفاهيمُ الواردة في هذا الكتاب فهي أساسيَّة في علم الاجتماع نظراً لكونها تشكّل العدَّة الضرورية للبناء التحليلي الاجتماعي ، لقراءة الكلمات وأشيائها معاً . أساسية لأنها تساعد أيضاً على فهم ما هو ملازم لهذا الترميز العلمي ، الترميز للأشياء بكلمات ، ثم تحوّل بعض الكلمات إلى مفاهيم / إلى مدارك ومعلومات مُحدَّدة ، تكشفُ بدقة نسبية ماذا نعني ، ماذا نقصُد ، ماذا نقولُ بيقين .

وهي من جهة ثانية مفاهيم منتخبة ومُجتلبة : إنها منتخبة بمعنى أننا لم نطمح إلى تقديم جردة كاملة بكل مفاهيم علم الاجتماع بالمعنى الواسع للكلمة ، بل اكتفينا بهذا العدد من المفاهيم (٦٧ مفهوماً) الذي اعتبرناه ضرورياً ومفيداً في مرحلة أولى من مراحل تأسيس المعرفة العلمية الاجتماعية في العالم العربي (ويلاحظ إلى حدٍ ما غيابُ بعض المفاهيم المتداولة في علم الاجتماع ، منها ما هو سياسي مثل الأحزاب وشعاراتها ، ومنها ما هو تقني مثل القياس والمعيار القياسي والمتغيّر الخ ، ومنها أخيراً ما

هو قيمي أو غيبي ، مثل القيمة والطقس والعبادة) . وغياب بعض هذه المفاهيم لا يعني إسقاطها أو التجني بالحكم عليها بعدم الجدوى ، بل يعني - أن القارىء يمكنه أن يجدها في مراجع أخرى كالقواميس السياسية وكتب المصطلحات التقنية في علم الاجتماع وسواها . يبقى أن نشير إلى أنها مفاهيم مجتلبة من جملة قواميس فرنسيّة ، أهمّها : علم الاجتماع ، قاموس نقدي ، بودون / بورّيكو :

— Dictionnaire Critique de la Sociologie, Boudon et Bourricaud, P.U.F., 1983.

وقاموس علم الأساطير ، جزءان

— Dictionnaire des Mythologies, 2 vol. éd. Flaumarion, 1982.

وقاموس الفلسفة ،

— La Philosophie, C.E.P.L., Paris, 1969.

وقاموس علم الاجتماع ،

— La Sociologie, C.E.P.L., Paris, 1970.

وكتاب الفلسفة لشاتليه ، مادة علم العلوم :

— La Philosophie, F. Châtelet, Art. **Epistemologie,** Marabout, Paris, 1979, T. 3, Michel Fichiant (p. 129 - 133).

انها مفاهيم مجتلبة ، منتخبة ومقتبسة ، ما عدا مقالنا **علم اجتماع العنف** ، تشكّل قراءات نقدية ، وترتدي شكل التعريف العام بالمفهوم ، ثم تتخذ شكل المقابسة ، شكل التساؤل لحول مشكلة المفهوم المبحوث وتطور استعمالاته وأهمية ذلك بالنسبة إلى تأسيس علم اجتماعي في بلادنا . ويجد القاريء هذه المفاهيم في مسرد فرنسي عربي ، ثم يجدها مرتبة حسب الأبجدية العربية . فنرجو أن تحصل الفائدة من هذا الجهد .

1 إجماع (لُحمة) : Consensus

□ مفهوم **الإجماع** كثير الرواج في كلام الصحافيين والسياسيين وصارت بعض المجتمعات توصفُ بأنها شديدةُ **الإجماع** ، قويّة **اللحمة** ؛ والمقصود بهذا الوصف : ـ أن قدرة التفاوض كافية بين أطراف التغالُب (مثال المستخدِمين والمستخدَمين) ؛ وأن العلاقات بين القوى السياسية (الأحزاب ، الشخصيَّات الخ) تسمح بتعاقبها السلمي على الحكم ؛ ـ وأن دستور الدولة سواءٌ في القبول لدى الأغلبية والأكثرية ، لدى الموالين والمعارضين ؛ ـ وأن الأهالي لهم وجهات نظر متقاربة حول التنظيم الاجتماعي المرغوب ، وذلك بصرف النَّظر عن أصولهم الاجتماعيَّة وانتماءاتهم الحزبية والدينية الخ .

فما طبيعةُ الاجماع ؟ وما مداهُ ؟

1 ـ يبدو **الإجماع** كأنه البُعد المتماسكُ في المجتمع ، البعدُ الناجمُ عن فعل الأفراد ، حتى وإن لم يكن التآلفُ / التماسك الإجمالي هو الهدف الذي ينشدُهُ ، صراحةً وجوهرياً ، الأفرادُ **الفاعلون** . إن أهمية التماسك الاجتماعي لا تُنكَرُ ، لكن ما هو موضوعُ سجال هو كون التماسك قد حصل دون أن يُراد حصوله ، وأنه عندما حصل صار يفرضُ نفسه إكراهاً على أفراد لا يريدونه . وهذا الخطأ الجسيم ارتكبه علماء الاجتماع الوظيفي : **أولاً** عندما قرّروا أنَّ جميع الظواهر الاجتماعية ذات طبيعة إجماعيَّة ، وبذلك فتحوا الطريق أمام معركة هزلية حول المكانة النسبية للتغالب وللاجماع في الحياة الاجتماعية . فمثل هذه المعركة الوهمية لا داعي لها ، نظراً لأنه لا يمكن تخيُّلُ مجتمعٍ دون تسالم (إجماع) ودون

تغـالُب (انقسام) ، (راجـع الفارابي : آراء أهـل المدينـة الفـاضلة) ؛ **وثانياً** ، عندما رموا إلى عزل الاجماع عن النوازع الفردية المُشتِّتـة ، فقرّروا أن الاجمـاع كان دومـاً ذا طبيعة عبـر ـ فرديـة وعبـر ـ عقـلانيـة (مُفـردنـة ومُعْقَلِنة) ؛ وهذا معناه الدخـول في طريق **الـواقعية الكـلانية** Réalisme Totalitaire ، القائلة بأن العلاقة الاجتمـاعية الفُضـلى هي **علاقـةُ تلازم بين الفرد والمجتمع** .

2 ـ يترتَّب على ذلك **تعريف** الإجماع بأنـه **مجرَّد تمـاثل** ، **محض تنـاظُر** بين الضمائر الفرديـة ، ناجمٌ عن انغمـاسها المشتـرك في الوعي الجمعي / الجماعي Conscience Collective . وهذا التماثل مزعوم لإنه يقوم على أساس نظري فاسد ، يفترض أن أفراد المجتمع قد بلغوا الكمال والتـوحُّد في اجتمـاعهم البشري لـدرجة أنهم بـاتوا قـادرين عـلى التسليم بمـا كُتبَ لهم ، قـادرين على التصـرف وفقاً لبـرنامـج مكتوب (محفـور) في الـوعي الجمـاعي . هذه أقـوال مجانيَّـة ، لإن القدرات التي نكتسبهـا من الموروث الثقافي ، تتصّل بالكفاءة ، ولا تتصل بالانعكـاس أو بالإسقـاط الوراثي . ويـزدادُ وضوح فسـاد وضعف نظريـة **الواقعيـة الكـلانيـة** (واقعيـة الكـل بالكل) على صعيد القيم الجماعية حيثُ أنَّ درجـة وضوحهـا ودقّتها تبـدو أدنى بكثير من درجة التـرسيمات (المخـططات : Schémas) اللسانيَّـة ـ فالقول أن البعض يتشاركون في قيم دينية لا يعني أنهم جميعاً متـلازمون في تصوُّر الدين وممارسة شعائره ، تلازماً إجماعياً ، متماسكاً تماماً .

3 ـ من الممكن الكـلام عـلى **إجمـاع تمـاثـلي** ، شـرط التنبُّـه إلى أن الامتلاك المشترك واللامتميّز لجهـاز ذهني واحد لا يؤدّي ضـرورةً إلى كون مستعمليه لا يستعملونه جميعـاً بالـطريقة نفسهـا . لكن من الممكن الكلام أيضاً على **إجماع توليفي** ، إجماع تركيبي . إن صفة توليفي / تركيبي تدلّنا على الطابع الفوري ، واستطراداً الطابع الصنعي للإجماع هذا . فهو ناجمٌ

عن فعـل صريـح للمساهمـين ، جرى إنشـاؤه وبناؤه وكـأنَّ الأمـر متعلّقٌ بمفاوضاتٍ تعاقديَّة . كذلك يمكنُ للإجمـاع التوليفي (الإيـلافي) أن يكون نتيجةً غيرَ مُشاءَة ، أن يكون طَفْـرة تذكّـرنا بـطفرة الأنـواع الجديـدة ، أو بقيام مؤسسات لا يمكنُ عزوها إلى فعل صريح فعلَهُ مُشترِعٌ متخصِّص .

4 ـ ومن المحتمـل أن الإجماع في المجتمعـات المتخصّصـة والمتمـايـزة يرتكز ، في جزء متصاعـد ، على الأسـاليب والتقنيات الإيـلافيَّة . ولـطالما حلم المصلحون بترميم التماسك الاجتماعي من خلال الإجماع التماثـلي . وإذا كنـا لا ننكرُ هـذه الإمكانيـة ، فإننـا نرى أن هنـاكَ تقنيـات تـوليفيَّـة وإيلافيَّة واعدةً على صعيد المحافظة على التماسك الاجتمـاعي ، أكثر من اللجوء إلى التماثل الذي غالباً ما يكون قمعياً ، عنيفاً وغيرَ فاعل .

2 أدوار أسطورية : Cycles Mythiques

□ يفتقر مفهومُ الأدوار الأسطورية إلى الدّقة ، فهو يُشير إلى « مجموعة أساطير » قابلة للسرد وللرواية فردياً أو جماعياً ، خلال عـدّة أيام مُتتـالية ، وتعودُ إلى زُمرة اجتماعيَّة واحدة . كما يدلُّ على حالة التمـاسُك الـظاهر ، ظنّياً ، ما فـوقَ الزّمـر ، وذلك من خـلال ظهور صيـغ متوازيـَة ، في عدة أماكن ، حول موضوعات مُتماثلة أو متقاربة . وأخيراً ، يدلُّ هـذا المفهومُ على حالة دورٍ مؤتلف ، شديد الثبات ، يبدو منسكباً خارج حدود الـزُّمرةِ التي تُعتبـر مالكـه الرئيس . ويضـاف إلى ذلك ، حـالُ الموضـوعات شبـه العالمية ، أو الموضوعات الملحوظة على نحوٍ مُنتظِم .

3 إرتهان (إنسلاب) : **Aliénation**

□ في الأصل تعني كلمة Alienatio اللاتينية ، انتقال أو بيع ملكية أو حق ؛ وهذه الدلالة **الحقوقية** ، تقوّت بدلالة **نفسانية** مثل الجنون والخَبَل ، وبأخرى **اجتماعية** مثل انحلال العلاقة بين الفرد والجماعة ، **ودينية** كانحلال العلاقة بين الفرد والآلهة . ومن معانيها في الثقافة الألمانية ، Entfermdung الاغتراب ، التحوُّل إلى غريب .

1 ـ لكن هذه المُفردة صارت ذات تاريخٍ في قاموس المفاهيم :

١ ـ **روسو** اعتبر التخلي عن الحرية الطبيعية (خلال عملية العقد الاجتماعي) نوعاً من الرهن للآخر ، للشريك الاجتماعي ، ولكنَّه رهنٌ طوعي بقدر ما يكون متبادلاً (**التراهُن**) ، وبقدر ما يوفّر **للفرد** حرّيته المدنيَّة . غير أن هذه الحالة التراهنية الحرَّة التي تمثّلها روسو تتّصل بالمجتمع المتخيَّل أكثر مما تتصل بالمجتمع التاريخي المُعاش ، حيث التصارُع بين الأغنياء والفقراء هو الذي يُقرّر شكل **الارتهان** ومضمونه . الارتهان يعني إذن انتزاع حقوق وممتلكات بعض المشاركين في الحياة الإجتماعية .

٢ ـ **ماركس** استعمل مفهوم **الإرتهان** لوصف حالة **إزالة الانسانية** الناجمة عن تطور الرأسمالية ، وعن وظيفتها القائمة على نهب نتاج العمال ، وتحويلهم إلى موقع اجتماعي دون أرباب العمل ، بحيث أن تقسيم العمل يجرّدُ العامل من إنسانيته . وأن العمل المُرتَهن « يرتهن جسم

الانسان وطبيعته الخارجية وحياته الفكريّة والبشرية » . الارتهان معادل للاستغلال والنهب (**الرأسمال**) .

٣ - **إريك فروم** رأى أن المجتمع الرأسمالي يرتهنُ الفرد بقدر ما يحول دون تلبية حاجاته الأساسية ، مثل حاجة العمل المُبدِع ، وإقامة علاقات اجتماعية مع الآخر ، وحاجة التجذُّر الثابت ، وحاجة الهويَّة الخاصة ، وحاجة التوجُّه الحرّ (امتلاك إطار مرجعي ، الحاجة إلى الفهم) - للمزيد ، راجع : **هربرت ماركوز** ، **رايت ميلز** ، **هابرماز** ، **كارل مانهايم** .

2 - يقوم مفهوم **الارتهان** على مصادرات ذات طابع طوبأوي ، قوامها القول بوجود مجتمع آخر ، مختلف كمثال ، عن المجتمعات القائمة فعلاً ؛ وقوامُها الإقدام على مقارنة صورة مجتمع طوباوي (سابق ، أو لاحق) بصورة مجتمع تاريخي قائم (أو يتوجَّه لكي يقوم ، مختلفاً ، عن المجتمع الممثول) . ومن البيّن أن توجُّه الفرد ، أو الجماعة ، نحو اختيار **مجتمع ماثل** أو **مجتمع ممثول** ، سيظلّ يولّد مفاهيم شتّى **للارتهان** (عيش الإنسان كما لا يرغب) . وأن المسافة بين صورة المجتمع الممثول وواقع المجتمع الماثل ستشكّل معياراً لمدى **توتُّر الارتهان** .

4 أسطورة / ترَّهة : Mythe / Mythos

١ ـ مقاربة تعريفية(*)

تعني الأسطورة (Mythe) في كل اللغات الأوروبية شيئاً ممثولاً ، موهوماً ، متخيَّلاً . وهذا ما ذهب إليه الاغريقيون منذ ٢٥ جيلاً ؛ فالأسطورية (أو علم الأسطورة) التي وصلتنا من هوميروس وهزيود والشعراء المأساويين ، هي مُنتهى انتخابٍ واصطفاءٍ ؛ وهي تمثّل تأويلاً لمادّة قديمة ، استحالت مادّةً **لامعقولة** في بعض الأحيان . ولهذا ، تنحصرُ فرصتُنا المثلى لفهم تركيبة الفكر الأسطوري ، في درس الثقافات التي تكون فيها الأسطورة « شيئاً حياً » ، وتشكِّلُ فيها الحاملَ العيني للحياة الدينية : بحيث تمثِّلُ **الحقيقة** الكبرى بقدر ما تنقل **وقائع** (هنا يتلاشى ترادف الأسطورة والتوهُّم) .

لقد انكبَّ الإناسيّون ، منذ أكثر من نصف قرن ، على درس ما أسموه « المجتمعات البدائيَّة » (البادئة) . ولكن إذا حصرنا ، معهم ، الدراسة في نطاق « الأسطوريَّات الأولى » ، نخشى الانخداع بوجود حلٍ يقطع ما بين الفكر البدئي / القديم وفكر الشعوب المسمَّاة « تاريخيَّة » . مثلُ هذا الحل القطعي لا وجود له : وإذا جارينا الأناسيّين المعاصرين في توجّهاتهم ، فإننا سنحرم البحث العلمي من سبْر دور **الأسطورة** في الديانات المُركَّبة ، مثل ديانات الهند والشرق الأوسط القديم .

(*) Dictionnaire de Mythologie, **Mythe,** T. 2., p. 138 et suiv.

ولدى التدقيق في خريطة الأساطير العالمية ، يتبيّنُ لنا أن هناك **أساطير كبرى** وأساطير أدنى أهمية ، فضلاً عن الأساطير التي تسودُ ديانة ما ، وتمنحها طابعها المميِّز ؛ وأن هناك **أساطير ثانوية** ، تكرارية أو طفيليَّة . كما يتبيّنُ لنا أن الأناسيين الغربيين يتناولون أساطير الآخرين بمعزلٍ عن درس سلالم أو مراتب **القيم الأهلية** . وهذا ما يدعونا للقول إنه لا يمكننا فهم بنية الفكر الأسطوري ووظيفته في مجتمعٍ لا تزال الأسطورة تضطلعُ فيهِ بدور تأسيسي ، إلاّ إذا أخذنا بالاعتبار ، وفي وقتٍ واحد ، **مجمل الأسطورية** الخاصة بهذه الثقافة ، **وسلّم القيم** الذي تتضمَّنه أو تعلنُه . فالأسطورية لا تشكّل فقط ما يشبه « التاريخ المقدَّس » لِدى القبيلة / الجماعة موضوع الدرس . بل إن كل أسطورة تحكي / تروي شيئاً ما ، وتدلُّ على كيفية ولادته . إن الأسطورة العقيدية الكونيَّة تصلح مثالاً نموذجاً لكل **أساطير الأصل** . صحيح أن أسطورة أصل العالم ، مثلاً ، ليست دائماً عقيدية كونية Cosmogonique بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ ولكنْ هناك دائماً **أسطورة مركزية** ، تاريخ أوليّ ، بمعنى أن لكل تاريخٍ بدءاً . إن مجمل أساطير الأصل يُشكِّلُ رواية متماسكة ، لأنه يروي كيف تحوَّل العالم ، كيف صار الإنسان في صورته الحاليَّة ـ إنساناً فانياً ، جنسانياً متجانساً / مستجنساً ، مُكْرَهاً على العمل لتغذية نفسه ؛ كما يروي أيضاً ما تفعله **الكائنات الخارقة ، الأبطال الحضاريّون** ، الأجداد الأسطوريّون ، ولماذا تلاشوا أو ابتعدوا عن الأرض .

إن هذه الرواية القُدسيَّة الأولى ، « التاريخ المقدَّس » ، المتكوّنة من مجموع الأساطير الدَّالة ، هي رواية أساسية لأنها تفسّر وتبرِّر في وقت واحد : وجودَ العالم والإنسان والمجتمع . ولهذا تعتبر الأسطورة **تاريخاً حقيقياً** (لأنها تروي كيف انوجدت الأشياء الواقعية) **ومثالاً نموذجياً** / تبريرياً لنشاطات الانسان في آن واحد .

باختصار ، إن الوظيفة الرئيسة للأسطورة هي كشف النماذج المُثلى لكل الطقوس / العبادات ولمجمل النشاطات الانسانية الدَّالة : التغذية ، الزواج ، العمل ، التربية ، الفن أو الحكمة . زدْ على ذلك أن سكانَ المجتمعات ذوات الأسطورة الحية ، يميّزون بكل اعتناء ما بين **الأساطير** (مرويّات تاريخية حقيقية) **والخرافات أو الحكايات** التي يطلقون عليها تسمية « المرويات التاريخية الفاسدة أو الباطلة » . فالأساطير لا تروي فقط أصل العالم والحيوانات والنباتات والانسان ، بل تروي أيضاً جميع الأحداث الأولى التي تصوّر الانسانُ ، بعدها ، في صورته الراهنة / أي إنساناً فانياً ، جنسانياً ، منتظماً في مجتمع ، مكرهاً على الشغل ليعيش ، وعاملاً وفق قواعد معيَّنة .

لمعرفةِ الأساطير ، في نظر إنسان المجتمعات القديمة ، وظيفة وجودية / كيانية / حياتية . وسبب ذلك ، ليس فقط لأن الأساطير تمدُّهُ بتفسير للعالم ولطريقة وجوده الخاصة في العالم ، بل لأنه إذ يستذكرُها ويعاودُ تجسيدها ، يكون قادراً على تكرار ما فعله الآلهة والأبطال / أو الأجداد ، في الأصل . بكلام آخر ، إن معرفة الأساطير تعني تعلُّم كيفية ظهور الأشياء في العالم ، وأين توجد وكيف يمكن بعثُها عندما تتلاشى . وتقترنُ المعرفة الأسطورية بـ **قراءة طقسية** Récitation Rituelle ، يُصارُ من خلالها إلى إجبار الشيء المقروء عليه / أوله ، إجبارِه ، سحرياً ، على الارتداد إلى أصله ، أي إلزامه بتكرار نشأته الأولى / المُثلى . إن تلاوة الأساطير تعني معاودة دمج وإحياء زمن الأصول الخرافي ، فيغدو هذا الزمن « معاصراً » على نحوٍ ما للأحداث الآنيّة ، ويسمحُ بمشاطرة الآلهة أو الأبطال حضورهم .

والحال ، ماذا يمكننا القول في تعريف الأسطورة ؟

1) إن **الأسطورة** ، كما عـاشتها المجتمعـات القديمـة ، تشكّل **تـاريخ أعمال / أفعال الكائنات الخارقة** .

2) إن الأســطورة تـرجــع دائـماً ، تستنــدُ ، تحيلُنـا إلى « خلق » / « تكوين » ، إلى « كُنْ / فيكون » .

3) بمعـرفة « **الأسـطورة** » يُعرَفُ « **الأصـل** » ، أي أن الأسطورة هي أصل الأصول .

4) إننـا « نحيا » الأسـطورة ، على نحوٍ أو آخـر ، حسب إنشـدادنـا واكتناهنا للقوَّة القُدسية التي تمجِّدُ أحـداثاً نستـذكرُهـا أو نعاودُ إحيـاءها / معايشتها . وهذا معناهُ أن « معـايشة الأسـطورة » تتضمن تجربـة « دينية » حقيقيـة . فحين يغـدو أشخاصُ الأسـطورة حاضـرين ، نغدو معـاصرين لهم / يغدون معاصرين لنا . هكذا تلغي **الأسطورة المُعاشة** الحجـابَ بين الأصلي والمعاصـر ، وتفرض حـالة التعـاصر أو التـزامن بين مـا مضى وما يحدث / وربما ما سيحدُث . هذا معناه أيضاً ، أننا لم نعد نعيش في **الزمن التأريخي** ، بل في **الـزَّمن الأول / الأصل** . إنـه زمن **الأسطورة** ، القـوي والقُـدسي . فالأسـاطير تكشفُ لنـا أن العالَم والانسـانَ والحياة لهم جميعـاً أصل وتاريخ خارقان ، وأن هذا التاريخ دالّ ، ثمين ومثالي .

ب) الأسطورة : تاريخُها ووظيفتها

ليست الأسطوريَّة (الميثولوجيا) ، بالضرورة ، علمَ الأزمنة القديمة ؛ فهي ما زالت حيَّة لـدى الشعوب التي تفتكـرُ الأمور وتعقلُهـا أُسطوريـاً . وإن عواملَ التغيُّر والتبدُّل تنحصر ، على هذا المستوى ، في نسقين : نسق النشـاط الداخـلي لانتاجيَّـة الإثنيَّة (القـوم الذين يجمعُهم ربـاط / روابط مشتركة) ، ونسق علاقاتهم بالشعوب الأخرى ، بالثقافات الأخرى . ومما

يلاحظ أن هذين النسقين يتفاعلان في اتجاهين : اتجاه النشاط الخاص الذي يصطفي الاسهامات ، واتجاه المواجهات التي تُعيِّن الخيارات ـ بحيث يُصار إلى الحفاظ على عناصر ثقافية معيَّنة ، وإلى التخلي عن عناصر أخرى ؛ وهذا الأمر يلحَظُ في مستوى **الطقوس** أكثر مما يلحظ في مستوى **علم الأساطير** .

إن التعبير الطقسي والأسطوري يتبدَّل ويتعدَّل : فالطقس يتطوَّر بشكل خاص ، وينزِعُ إلى البساطة / ومثال ذلك تراجع الطقوس الكبرى الخاصة بالآلهة القهَّارة ، لصالح الطقوس المنزليَّة والمأتميَّة ـ وهذا النزوع يتمُّ في سياق توجُّه عامٍ نحو ثقافة العقل / نحو المُعاقلة والعقلانية . وهناك مثالٌ آخر نجده في محاولات الآباء الكاثوليكيين في الهند الصينيَّة حيث عملوا على إحلال المعتقد المسيحي محل التصوُّر الأسطوري ؛ وخلاصته أن أولئك الآباء حين رغبوا في إلغاءِ **اليانغ** إنما كانوا يسعون لتقويض القدسيّ وكل مقاومة داخل الإثنية (**الجوراي**) Jörai . لكنْ هل نجحوا في إدراج هذه الاثنية داخل المسيحيَّة المُعدَّلة ؟ يبدو أنهم لم ينجحوا ، لأن اتجاهاً جديداً ظهر لدى **الجواري**[*] الذين استأنفوا حبَّهم للأدب الشفهي ، وجمعوا ودوّنوا أساطيرهم القديمة بكل إخلاص ، دون العمل على تحديثها وتسييسها أو تهذيبها .

فماذا يُستفادُ من قراءة تاريخ الأسطورة ووظيفتها ؟

يستفادُ أن الأسطورة مُرتسمة في أعماق كل فرد ، كل قوم ؛ وأن السلوك الأسطوري ، والنشاط الطقسي والحياة الاجتماعية لا تستوي جميعُها في صورةٍ / صيرورةٍ واحدة ، لكن الإنسان الذي يُسطِّر / أو يؤسطر ، ذلك الذي يؤدّي الطقس والذي يحيا في أُسرة ، هم جميعهم إنسان واحد . إذن ، الأسطوري شيء مُعاشٌ يومياً ، داخل الإنسان .

والعلاقة القائمة بين الأسطورة والطقس والسلوك هي **وظيفةُ** ما يمكن تسميته « **الذهنية الأسطورية** » المتجلِّية خصوصاً من خلال :

1) رغبة كامنة في أن « تأخذ الأمور مجراها بمفردها » - وهذه الرغبةُ لا تخلو من عواقب سياسية ، خاصةً وأن « مساعدة العالم الثالث » تسيرُ في هذا الاتجاه (دعوا الأمور كما هي) .

2) استعداد لتقبُّل العجائب والغرائب .

3) توقُ الإنسان إلى تجاوز شرطه الانساني ، كالقوانين الاجتماعية ؛ وهو توق مكبوت بفعل موجبات الحياة . إنَّه توقٌ إلى شيء آخر مُتخيَّل ؛ توق إلى المحظورات التي تغوي : المرأة والغابة ، الأخت والجنيَّة .

4) شعورٌ باتصالٍ ممكن بين المراتب والأمكنة والأزمنة ، وكذلك شعور بتواصلٍ معين يتموقع الانسانُ في داخله .

هذا ، ويقيمُ الفكرُ الاسطوري نمطاً علائقياً خاصاً مع العالم : فيجدُ الانسانُ نفسَهُ مشاركاً في امتداد العالم واتساعه (فالانسانُ نوعٌ بين أنواع أخرى ، يخاطبُ الحيوانات والنباتات) ؛ ويجد نفسه ، بسببٍ من « خروج الأسطورة على الزمن » ، **مُعاصراً للفردوس المنشود** . وهكذا تلغي الأسطورة ما انقطع بينَ الأجيال والأشخاص . هذا كلّه يقودُنا إلى تعيين **وظيفة الأسطورة** الأساسيَّة : إعادة اكتشاف وابتكار **التواصل** ، من خلال تجاوز الشبهات والالتباسات ، ومواجهة الخلط واللَّبس . ومن جهة ثانية ، تبرزُ دلالةُ هذا التواصل في الطقس . بكلام آخر ، نلاحظ أن الشعوب ذوات الفكر الأسطوري تعملُ من خلال **المخيال** L'imaginaire على الاتصال والارتباط مع كل أولئك الذين يعلمون ، على وجه الأرض ، أنَّه للخروج من الحياة التي تفصلُ وتكسُر ، ليس هناك سوى الموت أو النوم ، مع إمكانية الحلم أيضاً .

ج) الأسطورةُ والكتابة

لا بد من التفريق ، ابتداءً ، بين **علم - الأسطورة** Mytho - Logie ، **وكتابة الأسطورة** Mytho - Graphie . ويبقى السؤال الرئيس : ما هي حدودُ مملكة الأساطير ؟ لقد حلَّ الأقدمون ، من اكزنوفان إلى أرسطو ، هذه المسألة - اللُّغز برسمهم داخل نشاطهم العقلي المُميَّز حدوداً يمَّحي فيها الفكرُ الأسطوري أمام عقلانيَّة العلماءِ والفلاسفة الذين فصلوا **بلاد الأسطورة عن ملكوت العقل** (اللوغوس) .

إذن ، حُفرت هوَّةٌ بين الأسطورة وعقلها ، بين المحكي والمكتوب . واعتبر أولئك الذين قادهم نشاطُهم التاريخي إلى إبراز وتمييز الآثار المكتوبة ، أن **خطاب المشافهة** بات مهملاً كلياً (لا يُصغى إليه ولا يُقرأ) حتى في حال تقديمه في صورة مكتوبة - فوصفوه بأنه « كتابة الاصطناع » التي تخفي تفكُّك موروثات الذَّاكرة . وفي هذا المنظور ، تخُفى حقيقةُ الأسطورة في طبيعة لهجيَّة / لغويَّة تشوِّهها الكتابة تشويهاً بالغاً . ثم جاء **التحليلُ البنيوي** / التركيبي لتصحيح العلاقة بين الأسطورة والكتابة ، مُدخلاً على منهج قراءتها تفريقاً وجيزاً ما بين « المجتمعات الباردة » و « المجتمعات الحارَّة » التي يفتقر بعضُها إلى البُعد الزَّمني ، وينفتحُ بعضُها الآخر على التاريخ والانطلاقات المتواصلة التي تؤيِّدها الأداة الكتابيَّة . ومن البيِّن أن هذا النمط التحليلي قرَّر سلفاً عدم البحث عن « جوهر الأسطورة » في **الرواية** ، وإنما في الحكاية التي تنقُلها الذّاكرة ، والتي يُتركُ شكلُها الروائي لموهبة كل راوية .

ثم هناك إشكالٌ آخر يفرض نفسه ، وهو ظهورُ الكتابة تدريجياً في الحضارة السلفيَّة ، ومن ثم ظهور **المحفوظات المكتوبة** (لاحظْ **تحوّل الحفظانيَّات المستذكرة** إلى محفوظات ومدوَّنات ، راجع : **خليل أحمد خليل** ، **الشعر الشعبي اللبناني** ، المقدمة ؛ **سوسولوجيا الثقافة الشعبية** ؛

مضمون الأسطورة في الفكـر العربي) . ومما لا شك فيـه أنه ينبغي هنـا بالذات إعادة النَّظر في مفهوم **الأسطورية** أو علم الأسطورة ، الذي أوقعنا فيـه الإغريق بعـد فصلهم القطعي بـين **الميتوس واللوغـوس** . لماذا ؟ لأن وحـدة « الأسـطورة » ، أو **الـوحـدة الأسـطوريـة Le Mythème** التي لا تشكّلُ ، في أي مكان عـلى ما يبـدو ، نوعـاً أدبياً مُحـدَّداً ، يجب أن تمحّي لصالح جملة عمليّات فكرية أساسيَّة في استذكار الحكايـات والقصص التي يشكِّـلُ مجموعهـا التراثَ / المـوروثَ . لقد اقتـرح **كلود ليفي ـ ستروس** إطلاق تسمية **أسطورانية Mythisme** عـلى السيرورة التي أوصلت حكـايةً ما ، كانت فردية وشفـوية في بـدايتها ، إلى مصـاف التبني الجماعي لهـا ، وإلى التفريق ما بـين أجزائهـا الشفَّافـة وأجزائهـا الاحتماليَّـةَ . وحجَّته في ذلك أن لكل مجتمع سلفي **ذاكرته الخلاَّقة** ، ذاكرته الإجماعيَّـة المشتركـة ، وهي غـيرُ **ذاكرة المتخصّصـين** ، وغير **ذاكـرة التقنيّين** . إن الحكـايات التي تواضعنا على تسميتها أساطير هي منتوجاتُ نشاطٍ عقلي / فكـري يصطنـع ما يستحقّ الذكر ، ما يجبُ استذكارُه .

أما الكتابةُ حين تظهرُ ، فإنها لا تأتي لإدانة الذاكرة السلفية وإبادتها ، ولا تأتي لوصل مشافهة سرعانَ ما يظهرُ أنها قد تكون غـير قابلة للحيـاة . زدْ على ذلك أن الكتابة تظهرُ في مستوياتٍ ومراتب مختلفة ، لكنها تتقاطـعُ دائماً عند مُلتقى النشاط الاستذكاري وأعمالها / منجزاتها الخاصة . ومما لا لبسَ فيـه هو أن الكتـابة ستـأتي بذاكـرة أخرى ، **ذاكـرة الكلمـات** ، من خلال الكتاب والتربية على قاعـدة تعليم النصوص المكتـوبة . إن الكتـابة تقدّم **ذاكرة آلية** تنافسُ **الذاكرةَ المُعاشة** ببطءٍ شديد ، لكنَّهـا وحدهـا قادرةٌ عـلى توليـد فكرة « الصيغـة الصحيحة » التي يجب تعلُّمهـا أو استنساخُهـا كلمةً كلمة . هذا ما فعله « الكتَبَة » ، « مدوّنو التاريخ » في اليونان مُا بين القـرنين السـادس والخامس ، حـين اختاروا الكتـابةَ أداةً لـذاكرة جـديدة ستغدو جزءاً لا يتجزأ من الفكر والفعل السياسي .

في هـذا المجال بـالذات ، في الميـدانِ الذي فتحتُـه **الكتـابـة** ، تـدورُ المجـابهةُ بـين المتغيِّرات التي صـارت صياغـات مختلفة لأسـطورة واحدة ، غـالباً مـا كان يجـري استيضاحُهـا من داخل الحـاضرة ، بحثـاً عن صورةٍ للذات ، أو سعياً وراء هُويَّة سياسيَّة للإنسان .

د) الأُسطورة والنظريَّة السياسيَّة

□ تشكّـل « القوميَّـات » و « الاشتراكيَّـات » أفضل نمـوذج لانبعـاث الأساطير والأسطوريات الجـديدة في أوروبـا القرن التـاسع عشـر ، وتقدّم دليلاً آخر عـلى عدم اكتفـاء الكثيرين بـالأسطورة ذات الـطابع الفـردي ، وانتقالهم إلى إنشاء « أساطيرِ جماعيَّة » . وإذا كـان لا بد من الـوقوف عنـد مفـارقة كبـرى ، فإننـا نتوقَّف عنـد **المثقَّف** الذي أخـذ مكان الاكليـروس الفاقد أهليته ، والذي جعل من نفسه مُبدعاً جـديداً لأسـاطير وديـانات . فقد اكتشف **المثقَّف** ميداناً جديـداً يسعى لكي يصبح **كـاهنه** ؛ إنـه ميدانُ **السيـاسة** : « العلم السيـاسي الـذي يعتبـر علم العلوم » ، حسب عبـارة **بـلاك**Blake . وهكـذا فـإن « الآلهـة » الجـدد سيكـونـون آلهـة الكفـاح السياسي ؛ وسوف تنشأ في هذا الميدان الخصب « أساطيرُ جماعية حقيقية » ـ غير أساطير للشعراء والكتَّاب الشخصية ـ ، أساطيرُ الأنبياء الاجتماعيـين المتوالدة من تلاقي مطامح المثقّفين مـع الكيانـات الاجتماعيـة الظاهـرة في القـرن التـاسـع عشـر : أمــة « المـواطنــين المتسـاوين » و « الــطبقـات الاجتماعيَّة » . وفي هذا الميدان الإشكالي يبرز إبطالُ الصراعـاتِ الجديـدة (الشَّعْبُ والطبقة الاجتماعية) ، الذين يحتاجـون إلى حكايـات ـ أصوليَّـة تُحدِّدُ وظيفتهم وتذكّرُ كُلاً منهم بدلالتها : إنهم بحاجة طبيعية إلى الأساطير التي تكـوِّن « الحسـاءَ القـديم » للفكـرويـات / المعتقـدات السيــاسيـة / الحـديثة . إنـطلاقاً من هـذا « الحسـاء الأسـطوري القـديم » سيتمُّ نَخْبُ

الأفكـار المماثـلُ لنخْبِ الأنـواع . وفي غضـون حقبـة الإبـداع الفكـروي (١٨٠٠ ـ ١٨٥٠) ، تبلور مجمَّعان أسطوريّان ضخمان : مُجمَّـع الشعب والقوميَّة ، ومجمَّع الطبقـة والاشتراكيـةُ ـ والمُلفت أن لهذين المُجمَّعيـنِ بِنية متماثلة إلى حدٍ بعيد .

يبقى أنْ نشـير إلى أن الأسـطورة تتضمَّن ، أولاً ، ممثِّلين / فـاعلين ـ لاعبين / : **الشعب** ، لَمَا يصوِّره **ميشليه أو هيغو** ؛ **والطبقة الاجتماعيَّـة** ، الصناعيّون عند **سان سيمون** ، والعمال المستضعفون عند **كارل ماركس** . والمهمّ في هـذا البناء الأسـطوري الاعتقادُ في أن هؤلاء الـلاعبـين يكون وجـودهم ودورهم : روح الشعب ، Volksgeist ، من جهـة ؛ ووعي الطبقة من جهة ثانية . وأنهم يحملون **رسالـة** يتوقَّفُ إنجـازُها عـلى نتائـج الصراع (حرب شعوب / نضال طبقـات) ؛ رسالـة ترمي ، مـع ذلك ، إلى إنجاز المصالحـة العالميـة / الأمميَّة . إذاً ، المـطلوبُ هو حمـلُ السلام ؛ لكنَّه سلامٌ مفقودٌ ، لا يُرى إلاّ في فُوَّهةِ البندقية . إنطلاقاً من هذا التصوُّر الأسـطوري ، جرى تـأسيسُ عصر جـديدٍ لا مثيـل له ، والتبشـيرُ بنـظام جديد يستهلُّ « ختامَ التاريخ » أي ينهي تـاريخ الأمم المعـزولة والـطبقات الخاصَّة . ولا يخفى أن هذه الحركة الاعتقاديـة الجسورة والـطموحـة تحتاج إلى إنسان علم وفعل ، إلى مُنظِّر ـ نبيّ يُبشِّر بالانقلاب المقبل . وفي سياق هذه الحركة « يبدو الحزبُ بمثابة الشكل المُنتـظِم والواعي لهـذه الميليشيا من الاتباع » .

إن الأسطورة تعتمدُ على **تركيبة علميَّة** (هي واقعها علميَّة ملفَّقـة) ، تنضافُ عليها **تركيبة تقنيَّة** . وأن تقنية الهيمنة هذه تطول الطبيعـة ابتداءً ، ثم يلزمها أن تفرض نفسها على المجتمـع والتاريـخ . إنها أسطورة الـطُوبى الحقيقية القائلة بأن تنظيماً متماسكاً وكاملاً للعالم هو أمرٌ ممكن . ويلزمنا أن نشـير إلى مفارقـة أصلية بـين المجمَّعين الأسـطورين : ففي الأصـل يحبّـذ

المجمَّعُ الاشتراكي الأنماط العلميّة والتقنيَّة ، بينما يؤيّد المُجمَّعُ القومي الأنماط العضوية : لكنهما في الحالتين مدفوعان بدافع واحد هو « الهاجس التنظيمي والهيمني المتماسك » .

لقد تطوّر مُصنَّفُ الأساطير القديمة الذي دوَّنه مؤرّخُ الديانات ، فانضافت إليه أسطورة جديدة ونشأ منه تصوُّر جديد لعلم الأسطورة . وبات في الواقع ثمَّةَ ثلاثةُ أنواعٍ من الأساطير :

1) الأسطورةُ السلفيَّة الخاصة بالديانات المُشرِكة ؛

2) الأسطورةُ المميّزة لأديان الخلاص ذات الدعوة العالمية ، والمتسمة بسمات التاريخ (الأسطورة التاريخيَّة) ؛

3) أسطورة الفكرويات (المعتقدات السياسية) الحديثة ـ ولا نعني ما سُمّي « الأسطورة الحديثة » غُلواً وتجاوزاً ـ ، بل نعني **التاريخ الأسطوري** حيث حلَّتْ **الأفكارُ** محلَّ **الآلهة** في قيادة حركة الواقع وفي ضمان قدُوم المنتظر (رجعة المسيح La Parousie أو ظهور المهدي الخ) . إلاّ أن البُعد الجوهري هُنا هو تنظيم الزمن البشري ، الفردي والجمْعي ؛ وعليه ؛ فمن الأصوب والأسَّد ، هنا ، الكلام عن أسطورة فكروية ، بدلاً من الكلام عن **الفكروية** كمفهوم تلبيسي وخادع .

والأمر المشترك بين هذه الأنواع الأسطورية الثلاثة هو أن الأسطورة تتحدَّد بوصفها تنظيماً خاصاً للزَّمن . وفي نهاية كل دور / أو كور أسطوري ، يعتقدُ البعضُ أنه يتوجَّب على كل فكر أسطوري أن يتلاشى أمام بهاءِ الحقّ . ولكن كلما شارفنا على نهاية عصر يفكّر أسطورياً ، يبتدىء عصرٌ أسطوري آخر ، هو دائماً عصرُ المجهول ، عصر أسطورة الغد .

5 أصل / أصول : Origines

□ مفهوم **الأصل** محوريٌ في علم الأسطورة ، ويُراد به بدء علاقة اجتماعية أو طقس انتقال من حقبة حياتية إلى أخرى ، كما يُرادُ به **أداءُ** احتفالية طقسيَّة أو **استعمالُ** أداةٍ ما .

1 ـ تمتازُ **أساطيرُ الأصول** بكونها أساطيرَ « غير خالصة » بالمعنى الذي يذهبُ إليه الأناميّون (الاثنولوجيّون) ؛ وتدورُ موضوعاتها حول حكايات **ولادة** الشعوب والقبائل والأقليات ، وحول **اجتماعها واختلاطها** بمولد الجنس البشري ذاته ، وانتظامها الاجتماعي .

2 ـ أما **أصول الانسان** فلها أساطيرُها التي تنطلق من نَسَابة الآلهة (La théogonie) إلى مولد البشر . فالانسانُ يأتي من الأرض (الدرجة صفر للأسطورة) ؛ وهو **مولود الأرض** (Gêgenis) ، ابنُ التراب أو الوطن (Autochthôn) ، كما أنه مفطورٌ / مخلوقُ المرأةِ المفطورةِ ، بدورها ، من التراب على يدِ فاطرٍ مُبدع . الأرضُ حقل / والأرضُ مادَّة : والانسانُ هو ابنُ **الحَرْث** (Glèbe) كما هو ابنُ **الصلصال** (glaise) . لقَدْ ذَهب الاغريقيّون بعيداً في نَسَابة الانسان ، فسبارطة هي حقل البذار ، والاسبارطيون (Spartoi) هم **المبذورون** ؛ كما أشار الفكرُ الأسطوري الاغريقي إلى إمكان صُدور الانسان عن **حركة تقنية** (صُنْعيَّة) . إلّا أن أساطير **الخصوبة** تتغلّبُ ، عندهم ، على أساطير **الصُّنع** ، فالأرضُ **أمٌ** أكثر مما هي **مادَّة** . وتبدو المرأةُ في احتفاليات الزواج كما في المسرح المأساوي ، حقلاً للحرث (القرآنُ الكريم : ﴿ نساؤكم حَرْثٌ لكم ، فوافوا حرثكم أنّى شئتم ﴾) ، وثلماً للبذار . يبقى أن

نشير ، أخيراً ، إلى أن الحدود بين الحـرث والصلصال تتـلاشى أحيانـاً في الأساطير اليونانيَّة .

6 أقلّيّات : Minorités

□ يعني مفهوم **الأقلية** وجود انقسام داخل المجمّع ، وتفرُّعه على الأقل إلى فرعين أحدهما أكبر من الآخر ، أو أكبر من الفروع الأخرى (حال وجود أقلّيّات) . ويمكن وصفُ الأقلية الكبرى بأنها الأكثر عدداً وقوّة أيضاً (حال الأنظمة الديمقراطية الصحيحة) ، كما يمكن أن تكون الأقلية الأقل عدداً هي الأقوى والأنفذ (حال النظم الارستقراطية أو المجتمعات ذات التوجه النخبوي أو الطائفي (لبنان مثلاً)) .

1) هل التفريق بين أقلية وأكثرية اجتماعية في متحدٍ ما ، ناجمٌ عن انقسامٍ سياسي ، اجتماعي ، معتقدي ، ثقافي الخ ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فمعناه أن وحدة الجماعة مكسورة ، وأنها جماعة احترابية ، في حالة تغالب واحتراب . ويمكن للأقليات أن تختار بين ثلاث سياسات احترابية :

أ ـ الولاء للجماعة الكليّة **والتقيُّد** بمشيئة الأغلبيَّة ، وإذا ارتدت هذه المشيئة رداء الاستبداد ، لا يبقى أمام الأقليات الأخرى سوى الاختيار بين ب ـ **الانفصال** (exit) ، ج ـ **الاعتراض** (voice) .

إن ولاء الأقلية للأغلبية ، وسياسة الاعتراض ، ملحوظان في النظم الديمقراطية ؛ بينما تلحظ سياسة الانفصال والتقسيم في النظم الاستبدادية ، وأبشعها النظم الطائفية والعنصرية .

2) عندما يتم التخلي عن المفهوم الديني للديمقراطية (صوتُ الشعب : صوت الله : Vox populli, vox Dei) وعن الأحكام

الديمقراطية ، يجب البحث عمّا يقيّد صلاحيات الأغلبية الحاكمة ويحدّ من استبدادها .

3) لا يمكنُ خفض مفهوم **الأقلية** إلى مفهوم **المعارضة** التي تنتظر في النظم الديمقراطية ، وبفارغ الصبر ، دورها للوصول إلى الحكم ، مستقويةً بأغلبيةٍ جديدة ، وبحماية قوية ضد الاعتباط ومخاطر الاستعباد .

4) تمتاز علاقات الأقليَّات ببعضها بأنّها علاقات إشكالية ، لا تخلو (مهما يكن النظام ديمقراطياً وتشاركياً) من تمييز وامتيازات تحول دون وصول الأقليّين إلى المناصب العليا . ويجري إخفاء التمييز الأقلّي بواسطة العقيدة السياسة الرسمية (مثل : American Creed) التي تُعلن تكافؤ الفرص وارتقاء الأكفأ ، وتقدّم « جوائز ترضية » للمعاقين والمحرومين .

5) يقوم اختلاف الأقليات ، أصولياً ، على قاعدة الاختلاف في **الهُويَّة** . الأمر الذي يطرح مسألة تراتب وتعدُّد **الولاءات** ، واحترام الأقليات لبعضها . فهناك أقليات عرقية أو **قومية** ، وأقليات **تثويرية** (تحرير النساء ، حق اللواطيّين ، مدّخني الماريجوانا ، البيئويين الخ) .

6) يمكن معالجة مطالب **الأقليّات الجديدة** بوسيلة التهاود والتسامح (الاستجابة للمطالب المعقولة ، المشروعة) كما يمكن الردَّ عليها (مطالب المحرومين) بالعنف والقمع والحروب الأهلية .

7) تتنوَّعُ مسالك الأقليين ، مثلما تختلفُ مسالكُ الأكثريّين أو السلفيّين . ويجدُ الأقليّون أنفسهم أمام عدد معيَّن من الخيارات :

ـ يمكنهم البحث عن التسامح أو الاعتراف بهم : الاعتراف الفوري بمطالبهم أو الاعتراف الجزئي ، التفاضلي .

ـ يمكن لكل فريق أقلّي أن يتصرَّف على حدّة ، ويمكنه أن يتحالف مع

سواه لتحقيق مطالب مشتركة . وهذا الخيار الأخير له دلالته السياسية الهامَّة : فإذا سعت أقليَّةٌ للتحالف مع أقليّات أخرى ، فهذا معناهُ دخولها في لعبة التشارك الديمقراطي . ومعناه أنّها توظّف مطالبها الاصلاحية أو التغييرية في مشروع أوسع ، يجعلها مطالبَ مقبولة (ممكن قبولها) من طرف قطاعات من الرأي العام أوسع . وبفضل هذه السياسة ، تسعى الأقليَّة إلى انتزاع الاعتراف بشرعية مطالبها ، وكسب تأييد الرأي العام لها . أما إذا حدث العكس ، وانعزلت / انغلقت الأقليَّة في مطلبها الخاص ، فإنما تعزل نفسها وتتصلَّب في موقعها : تنعزلُ إذا اكتفت بنفسها ؛ وتتصلَّبُ إذا لم تبحث إلاَّ عن تأييد القطاعات التي ترفع ، مثلها ، مطالبها تحت شعار « **الكل أو لا شيء** » ، « **نحن أوْ لا أحد** » ، « من ليس مثلنا فهو ضدنا » .

ـ أخيراً ، يمكن توصيفُ الأقليَّات لبعضها بطريقتين متطرّفتين :

● النظر إلى الأقليات بوصفها جسماً غريباً (allogènes) مكوَّناً من هامشيين (طارئين ، عابرين ، أغراب ، وافدين الخ) ، يمكنهم أن يصيروا منشقّين أو متمرّدين (هذا هو مضمون النظرة المحافظة والسلفية ، النظرة الاستتباعية والامتثاليَّة) .

● النظر إلى الأقليات بوصفها « **ملح الأرض** » : أقليات مضطهدة ومظلومة الآن ، لكنها تحمل في معاناتها مستقبلاً أفضل أسهمت في تكوينه وصنعه .

8) إن ظهور الأقليَّات في البلد الواحد يُعلن ما يلي : إسراع مسار التفاوت أو التباين الاجتماعي ؛ بروز التغالب واشتداد وتيرته ؛ خطر انكسار التراتبات الاجتماعية (مع مخرج عنفي للأقليّين أو الطارئين الوافدين على الجماعة من خارجها) ؛ الوعد بتجديداتٍ وبقفزاتٍ نوعيّة تتيح في آن واحد للأقليَّات وللمجتمع بأسره إمكانات إدائية أرفع .

7 إكراه / قسر : Contrainte

□ روَّج **إميل دوركهيم** استعمال هـذا المفهوم في علم الاجتماع الحديث والمعاصر ، حتى أن استعمالات متطرفة طغت عليه . فذهب بعض شارحي دوركهيم إلى القول إن الإكراه هو الوسيلة الوحيدة لأثر المجتمع في أعضائه . وهذا القول يؤخذ في معنيين : إما أنّ الإكراه يتعيّنَ تعيُّناً واسعاً لدرجة أنه يستوعب في نطاقه مصطلحاتٍ من طراز (النفوذ ، الإقناع ، الاستيعاب) ، الأمر الذي يفرغ مفهومَ الإكراه من كل خصوصيَّة ؛ وإما أنَّه يؤخذ في معنى حصري دقيق ، فيفيدُ معنى الحتميَّة ، القسر الطبيعي ، المادي . وعليه ، فإن المعنى الأخير لا يمكن انطباقه على كل الأوضاع الاجتماعية . لماذا ؟ لأن التماثل المُنشأ بين الإكراه المجتمعي والإكراه الطبيعي لا يفي بالغاية ، إذ الأول يمرُّ من خلال الثقافة التاريخية ، والآخر من خلال المجال الحيوي للجماعة . ولا يخفى الهدف من هذه المماثلة وهو تبرير علم الاجتماع كعلم موضوعي ، له إشياؤه الخاصّة ، وقائعه الاجتماعية الفاردة . ولكن الرؤية التبريرية لا تقوم مقام الأسلوبيَّة والتقْنية التفسيرية .

1 ـ مع استذكار النظرية الدوركهيمية (cf. l’Education Morale) الخاصة بالتضامنين الاجتماعيين الآلي والعضوي ، نسترجعُ ، فوراً ، وضعيَّة **الفرد المزدوجة** : فهو من جهة ، **مُكْرَهُ** ، لأنَّ عليه القيام ببعض الإلتزامات والواجبات المفروضة عليه من الخارج ؛ وهو من جهة ثانية ، **مستقلّ** ، منفرد بذاته autonome ، لأنّه هو الذي يفتكرُ في تفسير الالتزامات . هذه الوضعية تسمحُ لنا بالكلام على **إكراه مُسْتَبْطَن** ، نظراً

لأن الفردَ لا يتقيَّدُ بالنظام ، خوفاً من الشرطة فحسب ، بل أيضاً احتراماً للقانون . ومن البيّن أن استبطانَ الإكراه هو بدورهِ من نتاج مسار التأهيل أو التشارك الاجتماعي . فـ « التربية المعنوية » ، الأدبية والخُلُقية ، هي التي تجعلُ الإكراهَ الاجتماعي نافذاً . ولقد ميّز **دوركيم** بين الإكراه الذي تمارسه الأعراف Normes ، والإكراه الذي تمارسُه القيم والتمثّلات الاجتماعيَّة . وما الأعرافُ سوى تعاليم ، وصايا ، أوامر ونواهي ؛ فهي تستندُ إلى عقوبات ، بعضُها خاصٌ ، وبعضها الآخر عام . وهي التي تُعيِّنُ الأدوارَ ، وتضفي على أدائها التماسكَ والثبات . وبالمعنى الفلسفي الكانطي ، تعتبر **الأعراف إفتراضيَّة** ، رهنيَّة ؛ كما تعتبر **تقريرية** ، إطلاقيَّة . لكن من الوهم القول أن المنظومة العُرْفية système normatif مغلقة على ذاتها ؛ لأنها من حيث هي هرميَّةُ أحكام ، تُقرّر مدى تطابق حكمٍ خاص مع الأحكام العامة ؛ لكنها من حيث شرعيّتها ، يجري تقويمُها في ضوءِ معايير أخرى ، مستقرّة وقائمة خارج المنظومة العُرْفيَّة .

2 ـ إن **القيم** valeurs تشير إلى « **ما يتعدَّى المنظومة العُرفيّة** » ، وهي ترادف **المُفاضلات** ، ليس مُطلق مفاضلات ، بل المفاضلات المتّصلة بمثال جماعي . فالقيمُ تُعيِّنُ **المرغوب** أو ما يفرضُ نفسه كنموذج أو كمشروع فعل جماعي ؛ وهي تنزع بهذه الصفة إلى التحقُّق أو أقلّه إلى فرض ذاتها من خلال التوكيد ومعاودته . عند هذه النقطة تتقاطع القيمُ والأعرافُ ، وقد تتنازع . ويتمُّ التوليف بين القيم والأعراف المعياريَّة من خلال « التمثلاَت الجماعية » التي تسمح للأفراد بأن يقيّموا ، في وقت واحد ، المرغوبَ والممكنَ ، وفقاً لأحوال المجتمع .

3 ـ ولا يكفي لفهم أثر القيم على سلوكنا أن نقرّر وجودَ علاقة بين الأعراف والمثل القيمية العليا ، إنما يلزم النظر في شروط قيام هذه العلاقة . إن مفهوم « التمثل الاجتماعي » يبدو مفيداً في هذا المجال ،

لأنـه يندرج في النـظام المعرفي ، ويُضفي خصـوصيَّة معيَّنـة عـلى الحـركـة اللامُتناهيـة نحو المُثُـل . ومما يؤسف لـه أن دوركيم أوقفَ الأمرَ عنـد حد القول بوجود معتقدات أو تمثُّلات تنسب إليها ، حصْـراً ، بفعل انتمـائها إلى جماعة أو مجتمع . ولم يهتمَّ بكيفية هذا الانتماء ، في حين أنه من الأهمية بمكـان أن نُبيِّن كيف تسمـحُ لنا المُعتقـدات (الممثولات) بتمثـل إمكان أو عدم إمكان حالة اجتماعية نعتبرها مـاثلةً ، مثاليـة أو مرغـوب فيها . وفي هذا المنظور الأفقي يمكنُ أولاً تحليل بِنية كل منظومة عُرفية بوصفها مجموعة وسائل نازعة إلى تحقيق حـالة مشهـورة بأنها حـالة مـرغوبـة . ويمكنُ ثانيـاً تقويمُها حسب درجة شيوعها وعمومها . فالوسائـلُ التي تضعها في متنـاولنا المنـظومةُ العُـرفية بتخصيصهـا الأفعال المحـظورة أو المُباحـة ، إنمـا تمـدُّنـا بسلطانٍ يضيقُ أو يتّسع وفقاً لحقلها التطبيقي .

والخـلاصة أن المجتمـع لا يُكرهُنـا فقط من خـلال إنتـاجـه مثـالاتٍ ونماذج ، ومن خلال تعيينه أساليب الفعل وكيفياتـه ، وتزويـدنا بـالإعلام الناشر لمعتقداته ، بل يُكرهُنا أيضاً من خلال تأهيلنا الاجتماعي بالذات ، وإلـزامنا بـارتقابـات وتوجّهـات معيَّنة . فـالإكراهُ هـو الترابطُ بـين مختلف عناصر ومعـالم المنظومـة الإجتماعيـة ؛ الترابط الـذي يتوفَّـرُ أولاً بواسـطة التشارك الاجتماعي في الـدوافع ؛ وثـانياً بـواسطة فعـالية ونفـاذ المنظومـة العُرفية أو بواسطة القوة الجاذبة التي تمارسُها القيمُ أو النماذج المثالية .

8 أُوديب / أوديبيّة : OEdipodie

□ نعـرف قصَّة **أوديب** من خـلال الصـورة التي رسمهـا لـه الكتّـاب المأساويّـون ، لاسيما « أوديب ملكـاً » ، و « أوديب في كولـون » (وضـع سـوفوكـل) . وغالبـاً ما يُستـرجَعُ هـذا « الأوديب المأسـاوي » في معرض الكـلام عن « أسطورة أوديب » التي فسَّـرها **فـرويد** وحلَّلهـا نفسـانيـاً من خلال « **مُعقَّد أوديب** » .

إلّا أن روايـة أوديب تعود إلى مـا قبل التـراجيديـا الأتيكيّة في القـرن الخامس . لنستذكر الروايات الأوديبية :

1) رواية هوميروس (الأوديسا ، ١١ ، ٢٧ ـ ٨٠ ، مقطع Nekuia) :

والدة أوديب لا تحمل اسم **جوكاست** ؛ إنما تُدعى **إبيكاست** . تتزوَّجُ أوديب دونَ أن تعـرف أنَّه ابنُهـا ، ذلك الـذي كـان والـدُه قـد جـرَّده من سـلاحه وقتلَهُ . وعنـدمـا تنكشفُ الحقيقـة ، تُقـدِم إبيكـاست عـلى شنق نفسهـا . أمـا **أوديب** فـلا يفقـأ عينيـه ، ولا يُطرد من السلطة ولا من مدينته .

2) طيبة والأوديبيَّة (Thébes et l'OEdipodie)

تندرج حكايةُ أوديب في سياق مجمّع أسطوري يتنـاول أصول طيبـة . وبهـذا المعنى ، لا يمكنُ الكلام بـدقَّةٍ عن « أسـطورة أوديب » ، فالأصـح الكلام عن أسطوريّة طيبة التي لا تمثّل فيها حكـايةُ أوديب سـوى حلقة في سلسلة تـدور حول مـوضـوعـة الغنـاء الملحمي التي لم يبق لنـا منهـا شيء (**الأوديبيَّـة** جزء من ملحمـة قدمـوس وبحثـه عن أوروبـا وانتصـاره عـلى

التنّين ، وميلاد الاسبارطيين وتأسيس طيبة وزواج البطل من **هرمونيا** المولودة من نكاح مُنكر (Inceste) نكاح آريس وأفروديت) وسلالة الزوجين التي أعطت الملوك الأوائل للمدينة وولّدت نزاعات التعاقب على الحكم) .

3) أوديب والبنيوية

في الأسطورة ، أوديب فوق الناس : إنه نظيرُ الآلهة ومساوٍ لها . فهو فوق الشرط البشري ، فوق الطبيعة / لقد قهر أبا الهول ، وثُبّت في الملك على الرغم من خرقه المألوف ـ قتل الأب / نكاح الأم . ذلك أن الجريمتين اللتين ارتكبهما دون معرفة ودون قصد ، جعلتاه ، وهو المراهق الراشد ، قويّاً ، صلباً مثلَ أبيه . أما خطأه الذي لا يُغفر فكونه جمع في شخصه ثلاثة أجيال متعاقبة / يُفترض أن تتعاقب : فأوديب هو ابن أبيه ، وأب اخوته ، وأخوهم في آن . هذا الخطأ يتهدَّد **النظام** القائم في المدينة . إن قتل الأب يرشد إلى انتصار الفتى على الكهل . والاتحاد بالأم يترجمُ ، رمزياً ، الاستيلاءَ على الأرض ، السيادة على أرض المدينة .

في قراءته لأسطورة أوديب ، يستخلصُ **كلود لفي ـ ستروس** علاقاتِ التعارُض والتماثُل بين تلك الوحدات الروائيّة الأوليّة ، الوحدات الأسطورية Les mythèmes . مع البنيوية يتّسعُ الحقلُ التحليلي ليشملَ ، خارج المتواليات الأوديبيّة الخالصة ، مُجمَّعاً أسطورياً تندرج في منظومته جملةُ حكايات (قدموس ، **لايوس** والد أوديب ، **لابداكوس** ، جدّه ، أو أبنائه وبناته) . إن إسم **أوديب** معناه الرجل المنتفخة ، واسم جدّه **لابداكوس** معناه الأحدب ، الأعسر ، السير الملتوي . وعليه ، فإن مجمل الحقل التحليلي ينتظمُ ويتركَّبُ حول محورين : أحدهما يمثل العلاقات والروابط السويّة أو اللاسويَّة بين الأهل والغير ، وثانيهما يمثّل

العلاقات ، الصحيحة أو المنحرفة ، بين الأجيال المتعاقبة داخل السلالة الواحدة ، الخط السلالي الواحد .

إن الكشف عن هذه الانحرافات والالتواءات يبرزُ أهميةَ المسألة الكامنة وراء مجمل الحكايات والمرويَّات . وهذه المسألة هي : إلى أي حد وبأية شروط يمكنُ ، في كل جيل جديد ، أن يسير الابناءُ باستقامةٍ ليبلغوا مراتبَ آبائهم بدون عنف ، بحيث يأخذون مكانتهم تماماً دون أن يعزلوهم عنها ، ودون أن يتماهوا معهم ؟

9 إيلاف / جماعة جامعة : Communauté

□ عند **أرسطو** يتّصل مفهوم الجماعة المجتمعة في الحاضرة ، بمفهوم **الكليَّة** ، ويتميز عمَّا ذهب إليه **أفلاطون** من نظرة **واقعية** ، بالتشديد على أن وحدة الأفراد تتعلَّقُ بمنظومة من المواصفات والمحمولات ، والترابطات ، ولا تتعلق بجوهرٍ ، لأن الوحدة الجماعية ليست جوهراً مجرَّداً .

أما عند **تونيس** Tönnies فيتعارض مفهوم الجماعة الجامعة الأمة ، مع مفهوم المجتمع ، وحُجَّة التعارضِ هذا هي القول بأنَّ المجتمع يقوم على فرادة ، فرديَّة المصالح (راجع **هوبس** : صدمة الأنانيَّات) ، وأن **الأمة** ، الجماعة تقومُ على الهُويّة الجوهرية لإرادات متماثلة من حيثُ الأصل والمصير ، دون أن تعي ذلك دائماً . بكلامٍ آخر ، توضع الأمة ، الجماعة ، في سياق التاريخ الارتقائي للبشر ، وتتعيَّنُ من خلال ظاهرة الجماعة الأولى ، جماعة البدء ، البدو groupe primaire ، حيث تكون العلاقاتُ الاجتماعية مُتَشَخِّصة ؛ بينما يوضع المجتمع في أفق المستقبل الذي تعدُنا به الصناعةُ الكبرى بوجهيها الانتاجي والاستهلاكي . في هذا المستوى من تعارض الجماعة ـ المجتمع ، يظهرُ لنا بجلاء الوجه الفكروي (الأيديولوجي) ، لكنَّه لا يقبلُ الخفضَ إلى تعارض الرأسمالية ـ الاشتراكيَّة . وإذا جرَّدنا نظريَّة **تونيس** من ردائها الفكروي ، فسوف تنحصر في قائمة تجمعات تسودُها العلاقات المتحدّية (متّحد عائلي ، متحد إقليمي أو سكني ، مُتّحد لِسانيّ ، الخ .) . ومثالُ ذلك ما دلَّ عليه **الإناسيّون** ، مثلَ ردفيلد Redfield ، من وجود **وحدات جماعيةً** في القرى

الهندية (المكسيك ، غواتيمالا) لا تزال تحملُ آثار الثقافة ما قبل الكولومبيَّة ، على الرغم من تهميشها وإخضاعها لثقافة / ثقافات المجتمع الاستعماري . ولقد شكَّل المتَّحد القروي ،وهو ما يسمّيه دوركهيم المجتمعَ المجزّأ ، مَعْزلاً ghetto وملجأً وملاذاً للسكَّان المُستَعْمرين ، والمعرَّضين لصدمة الامبرياليات العنيفة والمُهَيمنة . وعليه ، لا يمكنُ إنشاء نظرية مُناسبة للجماعة الجامعة ، للمتَّحد ، اعتماداً على اختبار تجمُّعاتٍ مثل التجمّعات القرويَّة .

1 ـ كذلك ليس من المقبول عقلاً إرساء مفهوم الجماعة على مثال المتحد العائلي أو السياسي ، لأن ما هو مشترك بين أفراد العائلة يختلف بطبيعته عمَّا هو مشترك بين مواطني جمهورية (**أرسطو**) ؛ ولأن العلاقات بين الأهل والأبناء ، بين الأزواج ، بين الأخوات والأخوة ، تُظهِر شيئاً آخر مختلفاً في الغالب عن هويَّة جوهرٍ مُلازِمٍ للمشيئات الفردية . وحين نجعل من العائلة « **متحداً** » ، إنما نرفضُ رؤية التأهيل الاجتماعي العائلي بوصفه « حالة ناتجة » ، حادثة (راجع **فرويد** : **الطوطم والتابو** ، أبحاث في علم النفس الجماعي) عن تسوية بين إرادات متغالبة أولاً ، تتقبَّلُ الانقيادَ للقانون الواحد بعدما يتعلم كلُّ من أفراد العائلة أنه لا يملك أية فرصة لاخضاع جميع الآخرين لقانونه الخاص . زدْ على ذلك أنه يمكنُ الكلام عن « عصبيَّة الدَّم » بين الأهل والأبناء ؛ لكن الجامعَ بين الزوجين هوْ **التحالف** (التناسُب والتصاهر) القائم على اختيارهما المتبادل ، أو على انتمائهما إلى جماعات ، زُمَرٍ مرتبطة بروابط التبادل الأُمومي .

2 ـ إن الجماعة لا تشكّلُ علاقة اجتماعية بسيطة وبدئية ؛ فهي في آنٍ : **مُركَّبة** لأنها تجمعُ بطريقةٍ هشَّةٍ جداً مشاعرَ ومواقف متنافرة ؛ و**مُكتسبة** ، لأننا نكتسبُ (نتعلَّمُ) المشاركة في الجماعات الإيلافيَّة ،

الجامعة ، من خلال مسار التأهيل الاجتماعي الذي لا يتناهى أبداً ، بالمعنى الدقيق للتناهي والكمال . وهنا نقترح الاستعاضة عن مفهوم الجماعة الجامعة ، بمفهوم التأهيل والإيلاف الجمعي (**لإيلاف** قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، القرآن الكريم ،) أي مفهوم سيرورة التجمع Communaulisation إلى درجة التماسك ، التضامن والتوحُّد .

3 ـ إن مَسار **الإيلاف** يتكوَّنُ ويستمرّ من خلال حالات تضامنية ، بدءاً من المتحد الشعوري ، العاطفي والوجداني (**ماكس ڤيبر** : علم الاجتماع الديني) ، مروراً باجتماع زُمرة groupe من المؤمنين حول نبيٍ قُدرةٍ (مترفِّع ومرشد gourou) أو حول مُصلح خُلُقي ، رسول أو مُرْسَل . وهذا الإيلافُ ، هذا النظمُ للمؤمنين ، لا ينفصل على مسارٍ تربوي ، يتحوَّلون من خلاله إلى **صحابة** وتلاميذ يعلّمون ويأتون المعجزات أمام العامة (Mystagogues على حد تعبير ڤيبر) ويلهمون جمهوراً متزايداً من العامَّة . ويمكنُ للإيلاف أن يتشكل في مؤسسة / مؤسسات بالغة التنوُّع ، ويتّصلُ مسارُ الإيلاف الروحي والوجداني أو الخيالي ، بالنسَقِ الاقتصادي ، وذلك من وجهين :

□ هناك جماعاتٌ كثيرةٌ ذاتُ معالم اقتصادية ، إما لأنها تهدفُ صراحة إلى غايات إقتصادية واضحة (رحلة الشتاء والصيف) ، وإما لأنها خاضعة لإكراه اقتصادي .

□ هناك تجمُّعات اقتصادية هي بالمعنى الدقيق للكلمة متَّحدات : العائلة وحدة إنتاجية / وحدة استهلاكية ، ترثُ وتُورِّث .

4 ـ أما **الجماعة العلميّة** فإنها تسمحُ لنا بإدراك طبيعة الأهداف التي تقترحُها بعض المتّحدات أو تفرُضها على أعضائها . فهي لا تقوّم فقط بعضَ الغايات ، مثل ازدياد المعارف أو نشرها ، ولا تقوم فقط على نظام

قيم ، بل تقومُ أيضاً على علم الواجب Deontology خُلُقياً أو أدبياً ، بحيث تفرضُ ، بالإكراه وبالعقوبة عند الحاجة ، بعض الأحكام أو الطُرُق . فكلٌّ من ينقل عن زملائه دون ذكرهم ، يتعرَّض لخطر الطرد من « جمهورية العلماء » . وإن شروط القبول والطرد تجعل من هذه الجماعات تجمّعات مغلقة نسبياً .

إن المجتمع هو منظومة جماعات ، إيلافات : يحق فيها لكل زمرة إنشاء متّحدها دون أنْ يتضرَّر المجتمع نفسه ، ويتعرَّض لمخاطر الانقسام إلى متّحدات فرعية ، دينية ، طائفية ، اثنية ، اقتصادية ، سياسية الخ .

10 پان : Pan/ Panique

□ في المجـال الرّعـوي، يبـرز معـطيـان رئيسـان: الجبـل (Oras) والـزراعـة (agras). الأخيـرة تعني الأرض المكشـوفـة، الـريف البعيـد، الأرض المشغولة. أما **پان** فيتمثّـل في صورة كـائن مختلط، مزدوج الشكـل (dizôs)، مـزدوج الطبيعـة (diphuês). وصـار پـان في الفكـر الفلسفي اليوناني (افلاطون) مثلاً للازدواج والالتباس، أي أنه يعني لغةً « الصحيح والفاسد معاً». ودلالته الأسطورية إنه الكائن المـرعب الذي يلقي الـرعب والهلع (Panique) في النفوس. ومن مظاهر التلبيس (La Panolepsie) السلوكُ الـوظيفي المنحرف الـذي يمكنـه أن يتـراوح بـين الخـور والسعـار الحيـواني. أما أسـطورة الحوريّـات اللواتي يخطفن الفتيـان فمؤدّاها نشـوء حالةٌ غامضة تسمّى (La nympholepsie) أي الخـوف من هذه « الآلهـة الـمُرعبة» ـ إنها مرعبة بسبب الخوف الذي يستولي على كل من يُصادفهـا؛ وهذا الخوف يجعل الانسان خائفاً من الجنّيـات. وخوف الانسـان من هذه الجنيات يتّصل بتجربة الهلع (Panique) ويتجاوزُها في آن.

11 بداوة/ بداهة : Nomadisme

ما البداوة ؟ إنها المُبادهة ، المبادأة ، المبادرة . والبدوُّ هم المبتدئون ، البدهيّون . المبادرون . وبهذا المعنى ، نجدُنا في كل عصر وجيل ، بدواً نتعاقب على بدو ، وكأن الحضارةَ بدوٌ من بدْو ، والتاريخ تناهي المبتديء وبدء المنتهي . لكنْ أي بدوٍ وأيّة بداوة ، في أية حضارة ، وأي تاريخ ؟ إن الفكرَ البدوي ، الفطري ، الطبيعي ذو صلة وثيقةٍ بقاعدته الأرضيّة وببنائه الاعتقادي الذي يرسم اجتماعهُ على شاكلته (وكل تغيُّر في إتصال البداوة بقاعدتها وبنائها يُشكِّلُ مأخذاً من مآخذ التحوُّل والتطوُّر ، ومدخلاً إلى نمط تحضُّري مختلف نسبياً ، في تاريخ صُنعي وافتكاري متجدّد) .

1 . من المفيد أن نلاحظ أن **البداوة ظاهرة عالميّة** ، غير مستنفدة في حقبة تاريخية (حتى العقبة الصناعيَّة هي بداوةُ **الحدّاد** ، بينها تمثل الحقبة الزراعيَّة بداوة **الفلاّح** أي إتصال الانسان بالأرض والماء) ؛ وأنَّ بدو العالم يجمعهم موقفٌ مشترك في مواجهة العالم الخارِق والأديان . ومن المفيد أيضاً أن نبادر إلى تحديد الإطار المرجعي الصالح لدرس أسطوريتهم ، وإتصال فكرهم الأسطوري بالواقعة الدينية (الاعتقاد الأخروي ، مقابل الاعتقاد السياسي في عصرنا) .

2 . هل هناك مفارقة قاطعة بين الفكرويّات البدويّة والحَضرية ؟

للبدو الرعاة رؤيةٌ واقعيَّة للعالم ، الأمر الذي يجعل حياتهم الاحتفالية بالغةَ التواضُع . فهم يتعاطون العرافةَ والكهانة بكثرة ، إلاَّ أن

الشعبذة قليلة الشيوع في اجتماعهم . وديانتهم أشدُّ ارتكازاً على الفرد منها على الجماعة ؛ ويبدو ، أخيراً ، أن هيكلهم الاعتقادي يحتوي عدداً كبيراً من صُور الآلهة (الصور ظاهرة مألوفة كثيراً لدى المزارعين والفلاَّحين) . وإذا كان البدويّ قليل الاكتراث بالدين ، وإذا كان يلتجيءُ إلى الظواهر الخارقة إلتجاءً حكيماً ، فلا يعني ذلك أن مجتمعات البداوة هي مجتمعات دنيوية ، لا دينية . ومثال ذلك أن **علم الهيئة** لدى البدو الرعاة في الشرق الأوسط ، ينزع إلى استعارة العبارات الإسلاميَّة ، وأن الأساطير البدويّة تبرزُ في المُقام الأول **البطل الثقافي** (الشّاعر ، العرَّاف ، الكاهن الخ) الذي يصوِّرُ الناسَ وعاداتهم ، يوقدُ النَّارَ ويحفظُها ، يُعلِّم الفنونَ والتقنيَّاتِ ، ويرعى الطبيعة وحيوانها . ومما يستحقّ التشديد أن الأبطال الثقافين ، في علم الهيئة الكونية ، ليسوا من الآلهة ، بل هم **عقولٌ مبدعة** لا تتدخَّلُ في شؤون البَشْر ولا تقامُ لها الطقوسُ والعبادِاتُ . بكلامٍ آخر ، الأبطالُ الثقافيّون ، في مجتمع البداوة ، ينتمون إلى العقيدة الوجوديَّة ، لا إلى العقيدة العُرْفية/المعياريَّة . وبحكم انتمائهم هذا ، ستكونُ المعرفةُ وجوداً أكثر منها قاعدةً أو معياراً أو مقياساً . ويتبدَّى ذلك من خلال مسلكهم في مواجهة الأسطورة أو الخوارق أكثر مما يتبدَّى من خلال مضمونها ؛ وانطلاقاً من هذا المسلَك ستبدأُ بالظهوْر مُشيراتُ فكرٍ خاصٍ بالبدوّ .

3 . أن البدويّ ، أكانَ صائداً ـ جامعاً للنبات أم كانَ راعياً ، لا يفرضُ **ثقافته** على الطبيعة ، مثلما يفعلُ الحَضَري . فالحراكُ والجريانُ/السيلانُ في الجماعات ، والمجتمعات اللامركزة أو بالحري المجتمعات المتعدّدة المراكز ، والسواسيَّة ، والاتصال المباشر بالطبيعة : هذه هي الأقطابُ التي ستؤثر على فكرويَّة البدو وستنعكسُ في تمثلاتهم الجماعيَّة وطقوسهم . أما موقفهم الخاص من الخوارق والعالم الرّمزي ،

فيتدبّره فكــرٌ بدوي ينتسب إلى الفكــر الفـطري ، الـطبيعي La Pensée sauvage ، لكنَّه يحتفظُ بسماته الخاصة المميَّزة لـه عنه . فـالفكر البـدوي ينتظم حول أساطير ومعتقدات دينية واجتماعية خاصة به ، كفكرٍ متحـرك يجمعُ بين الثبات والحركة والسيلان ، بين السوَّي والمنتظم .

12 بِنية / بنيويّة : Structure/ structuralisme

□ تعني **البنية الاجتماعية** تماسك المؤسسات الاجتماعية وإنسجامها (تعريف موردوك Mrudock) : وبوجه أعمّ تعني البنية ، عند الوظيفانيّين والبنيويّين ، النماطة أو **بناء النمط** ارتكازاً على المقومات التالية : 1 وضع قائمة بالمتغيّرات الهامة 2 ـ البرهان على أن هذه المتغيّرات تمتاز بترابطات داخلية قوية أي مُنبنية/يعني موزعة بطريقة غير عشوائية . 3 استعمال هذه الترابطات الداخلية لتوزيع الأشياء المدروسة على أنماط أو أصناف .

1) أما مصطلح **البنيوية** (نسبة إلى البنية) فقد راج استعماله منذ الستينات في العلوم الاجتماعية الفرنسيَّة ، وفي أصلها تبدو البنيوية كأنها محاولة منهجية (طرائقيَّة) لتعميم فوائد الثورة « البنيوية » على علوم اجتماعية أخرى (من اللِسانة إلى الإناسة مثلاً) . فقد كان فقه اللغة الكلاسيكي متوجّهاً بشكل خاص نحو **الوصف التاريخي** للغات على اختلاف تراكيبها . وكانت اللِسانة البنيوية Linguistique structurale تأخذ على عاتقها تحليل « بناء » اللغات (ومثال ذلك الصِواتة/علم الأصوات الكلاسيكي/التي كانت ترمي إلى تعيين الصواتات أي الأصوات الأوليّة في اللغات ، وإلى وصف تطوّرها الزمني وتغايرها بين منطقة وأخرى) .

2) أن التحليل البنيوي يرمي إلى تبيان تكوُّن البنية/أي مجموعة العلاقات المميزة للغة مثلاً ، أو مجموعة المؤسسات المميزة لمجتمع ما/بمعنى أن هذا المجموع يجب تحليله بوصفه تركيبة غير عشوائية مؤلفة

من جملة عناصر ، وليس من السهل نقل التحليل البنيوي من حقل اللِسانة إلى حقل الإناسة . لقد اصطدم الإناسيّون ، حتى ظهور أبحاث **كلود ليفي ـ ستروس** ، بالعقبة التالية : كيف يمكنُ الإحاطة بتنوُّع أحكام تحريم المُنكر (زنا الأهل Inceste) ؟ اقترح ليفي ـ ستروس لحل الألغاز الكلاسيكية في حقل الإناسة ، تبنّي طرائقيّة مماثلة لطرائقية الصِواتة التركيبيَّة ؛ ودأب على البرهان أن منظومات الأحكام التحريميَّة والتحليلية الخاصة بالزواج في المجتمعات القديمة هي حلول خاصة لمسألة عامة : توفير تبادُل النساء بين الأجزاء المكوّنة للمجتمع .

3) اصطدمت نظرية كلود ليفي ـ ستروس بعقبات جدِّية . فأشار/ هومانز G. Homans إلى طابعها الغائي أو الغرضي (فقواعد الزواج **وظيفتها** تأمين تضامن الجماعة) . ومع ذلك فلا بد من التنبيه إلى أن « الثورات البنيوية» في حقلي اللسانة والإناسة أدّت إلى ظهور ابتكاراتٍ طرائقية تتخطى نطاق علم الأنام (الاتنولوجيا) واللِسانة . وعليه، فإن أعمال **تشومسكي** Chomsky وليفي ـ ستروس **وويل** Weil **وبوش** Bush حول الصواتة البنيوية وعلاقات القرابة، إنما تستخدمُ عُدَّة أداتية رياضية رائدة ومجُدّدة اسهمت كثيراً في الالتفات حولها وفي اشتهارها .

4) إن **البنيوية** (ليس بالمعنى الذي ذهب إليه **بياجيه**، معنى « التحليل البنيوي»، وإنما بمعنى **الإنزلاق الغيبي** انطلاقا من التحليل البنيوي) هي حركة أفكار انفلاشيّة تنامت في فرنسا بشكل خاص . لماذا؟ **أولاً** ، لأن انحطاط الوجودية في أواخر الخمسينات ترك المجال مفتوحاً أمام زيّ فلسفي جديد، بحيث أن كل باريس الفكرية كانت تبدو وكأنها تطالب بأزياء فلسفيّة جديدة؛ ولأنه لا توجد بنية معادلة لكل باريس الفكرية لا في إنكلترا ولا في إيطاليا والمانيا ولا حتى في الولايات المتحدة (**كلارك**، مثلا) . **وثانيا**، لأن البنيوية كان يمكنها التبرُّج بالسمعة العلميَّة

التي كانت تتمتّع بها اكتشافاتُ اللسانة والإناسة خلال فترة من الزّمن.
وأخيراً، لأن عدداً من الكتّاب الموهوبين استطاعوا إنشاءَ توليفات لفظيّة حاذقة، فأعادوا، بلغة بنيوية، تأويل النصوص «المقدسة» التي خلّفها فرويد وماركس ونيتشه وسواهم. وإذا كانت البنيوية اختصاصاً محلياً لم ينتشر في الخارج أبداً، إلا بوصفه «صرعة من صرعات الثقافة الفرنسية»، فإنها تمثّل في أشكالها الغيبيّة إرتكاساً فكرياً.

13 تأثير: Influence

□ في المعنى العـام يمكنُ تعريف « التـأثير» مثلما نعـرّف أي شكل من أشكال الفعل المؤثر المفعُول. وعليه فإن التأثـير يدخـل في نطاق عـلاقات النفوذ والسلطة. فالمؤثر هو النافذ، القادر بالفعل على تغيير فعل الآخـر في الاتجاه الذي يختارُه له. ويمكن اعتبار التأثـير بمثابـة شكل خـاص جداً من أشكال النفوذ/ السلطة، مستمدّ بشكل اساسي من الإقناع.

14 تأهيل اجتماعي/ تنشئة : Socialisation

□التشارك الاجتماعي ، الدخول في علاقة اجتماعية، التأهيل، التنشئة **الاجتماعية** : كلّها مفاهيم ترشدنا إلى التاريخ الالتباسي لاستعمال **مصطلحات** Vergesellschaftung, Socialisation, Socialization في العلوم الاجتماعية الكلاسيكية منذ ظهور كتابي **سوفر لاند** Sutherland ، **وفودوارد** Woodward عام ١٩٣٧ . ويدلّ هذا المفهومُ على استيعاب الأفراد في الزُّمر الاجتماعية . وهو ، رغم حداثته ، يصفُ إشكاليّة كلاسيكيّة في علم الاجتماع ، ومركزية عند **دوركيم** .

1) صار مفهوم **الاستيعاب الاجتماعي** من المفاهيم الرائجة حالياً؛ فهو يعطّي الدراسات التي تتناول مختلف أنماط تعليم الفرد، لا سيما في سن الشباب (التعاليم اللسانية، المعرفية، الرّمزية، المعيارية/ العرفيّة، الخ). ويسعى بعض هذه الدراسات إلى وصف مراحل بعض المسارات الأساسية في التأهيل الاجتماعي، المرتبطة بالثقافات وبالمساقات الاجتماعيّة الخاصّة.

2) مع تشعّب الدراسات الخاصة بأنواع التأهيل الاجتماعي ، ظهرت وتأسست بشكل متفجّر علومُ **الاختصاصات** داخل هذا العلم الاجتماعي ، ومنها :

* علم **التأهيل الاجتماعي السياسي** الذي صار موضوعة بحثية مميّزة .

* علم **تأهيل الزّمر الاجتماعية** (الطبقات الاجتماعية ، الفئات المهنية ـ الاجتماعية ، الجنسين) ، (اللغة النخبوية واللغة الشعبية ، راجع أبحاث **برنشتاين** حول علاقات التبعية والتنسيق) .

3) هنـاك مئـات الـدراسـات العلميـة الاجتمـاعيـة التي تـدّعي الاختصاص في شؤون التأهيل/أو الترشيد الاجتماعي ، وليس من فـائدة تُرجى من وراء استذكارها ، لعدم تماسكها المنهجي والنظري . لهـذا يبدو من الأجـدى الوقـوف عنـد مسـألتـين هـامتـين متعلّقتـين بمسـار التـأهيـل الاجتماعي ذاته :

- **أولاهمـا**: مـا هـو التمثُّـل الأنسب والأقـوم لمسـارات التـأهيـل الاجتمـاعي، وهل يمكن جـوهريـاً تصوُّرهـا كأنها **مسـارات اشتراط** يُمكن للفـاعل الاجتمـاعي، تحت تأثـير محيطه ومُنـاخه، أن يسجّـل **الاجـابـات** ويستنبطها، بحيث تكون هي الاجابات المناسبة للرّد على مختلف الأوضـاع التي يمكنه مصادفتها؟

- **ثـانيتهما**: مـا هي حصّـةُ مؤثـرات التـأهيـل الاجتمـاعي في تفسـير الظواهر الاجتماعية؟

بالنسبة الى المسألة الأولى، يبدو التأهيل الاجتماعي كـأنه ضـربٌ من ضروب **الترويض** أو السيـاسة (تـربية الـولد) التي يُصـار من خلالهـا إلى جعل الفتى يستبطنُ المعايير/ الاعراف والمواقف والأدوار والمعـارف وحسن التصرُّف (آداب الحياة) التي ستشكل نوعـاً من البرنـامج المصمّم ليـوضع لاحقاً موضع تنفيذ آلي نسبيـاً. والجديـر بالـذكر أن هـذا التصور للتـأهيل الاجتمـاعي ماثـل في جزء كبـير من الأدبيّات المـوضـوعـة حـول التـأهيـل الاجتماعي .

ويقـابل هـذه **التنشئة الترويضية** ، **تنشئةُ تفـاعليَّة** نجـد تـطبيقهـا النموذجي في أعمال **بياجيه** المتخصّصة في **الحُكم الأخلاقي** . ويبـدو مسار التنشئـة التفاعليـة أكثر واقعيَّـة ومرونـة من مسار التنشئـة التـرويضيـة / الاشتراطيّة / ، للأسباب التالية :

أ) لأنـه في المُقام الأول يسمـحُ بتصوُّر التـأهيل الاجتمـاعي بوصفـه مساراً تكييفياً : ففي مواجهة وضع جديـد ، يتوجَّـه الفرد بمـوجب موارده المعرفيّة ومواقعه المعيارية الناجمة عن مسار تأهيله الاجتماعي ذاته ، إما إلى إغناءِ موارده المعرفية تلك وإما إلى تبديل مواقفه المعياريَّة .

ب) لأن نمـوذج التفـاعـل لا يتـلازم فحسب مـع فـرضيَّـة **الحـدود القصوى** الأساسيـة ، القائلة بـأنَّ الفرد يسعى في وضـع معين إلى تكييف سلوكه على أفضل وجه مع خياراته المفضَّلة ومع مصالحه كما يدركهـا ، بل يسمح أيضاً باستيعاب هذه الفرضيَّة وتضمّنها .

ج) لأنـه في نطاق نمـوذج التفاعـل من الأيسر ـ والأهم ـ الإحـاطة بـ **درجـة استبـطان** التـركيبـات المعـرفيـة والمعيـاريـة النـاجمـة عن التـأهيـل الاجتماعي .

د) يسمـح نموذج التفـاعل بتمييز العناصـر المُستبطنـة وفقاً **لسلطتهـا الإكراهية** . فالتأهيل الاجتماعي يُنتج استبطانـاً لمعايـير وقيم وبنى معرفيـة وعلوم تطبيقية . ويؤدي بعض التلقينـات المعرفية أو البدنيّـة إلى اكتساب استعـدادات خاصـة ، ويؤدي بعضها الآخـر إلى السيـطرة عـلى أسـاليب إجرائيّة عامة قـابلة للتكيُّف نسبياً وبشكـل غير متنـاهٍ مع تنـوُّع الأوضاع الملموسة .

هـ) أخيراً ، يسمح نموذج التفاعل بالتفريق بين التنشئـة الاجتماعيـة الأولى (مرحلة الطفـولة) والتنشئـة الاجتماعيـة الثانيـة (مرحلة المـراهقة والرشد) ؛ ويساعد بـوجه عـام على إدراج مسـار التأهيـل الاجتماعي في نطاق نظري ، هو نطاق **تحليل الفعل** .

15 تاريخانيَّة : Historicisme

□ إن التاريخانيّة بالمعنى الذي ذهب إليه بوبر Popper ، معنى البحث عن قوانين التغير الأجتماعي أو معنى البحث الأكثر طموحاً عن قوانين التاريخ ، ربما تكون غوايةً أو رؤيةً تماثلُ الفكرةَ في عراقتها وقِدَمِها . ولكنَّها لم تَسُدْ حقلَ العلوم الاجتماعية إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ؛ وهي تقترنُ عادةً بأسماء الكبار ، من هيغل وكونت وماركس إلى ميل وسبنسر ، مروراً ببعض الحركات الفكريّة والمذاهب الفلسفية والفكروية والعلمية (الماركسية ، الداروينية الاجتماعية ، ارتقائية مورغان أوليفي - بريل) .

١ - بالمعنى الحصْري ، يمكن تعريفُ التاريخانية بأنها مُعتقد أو رؤية تقولُ إن التغيُّر الاجتماعي أو التطوُّر التاريخي يخضعان لقوانين تعاقب لا شرطيَّة ، قوانين تمدُّ التاريخَ باتجاه أو معنى (اتجاه التَّيار أو معنى النص ، مثلاً) . في هذه الحالة ، تترادفُ عملياً التاريخانية والارتقائيّة / النشوئيّة . غير أن الفرق بينهما يكمنُ في كون الاستناد للنشوء الإحيائي (المعرَّف بأنه تقدُّمُ التراكيب المعقَّدة) مباشراً في مستوى النشوئيّة ، ومُداوراً في مستوى التاريخانيّة .

٢ - بالمعنى الأوسع ، تتطابقُ التاريخانيَّة مع جُملة النظريَّات القائلة إن التغيُّر الاجتماعي خاضعٌ / إما للقوانين الارتقائيّة / وإما للقوانين التعاقبية (الدوريَّة) / وإما للإنتظاماتِ الإيقاعيَّة / وإما للقوانين الاسترجاعية ، التكراريَّة .

أ) يـذهب نَفَـرٌ من علماء الاجتمـاع إلى أن التغـيُّر ينـطلقُ في بعض المساقات وفقَ إيقاعِ حقبة طويلة من الجمود تليها حقبة تأزم قصيرة .

ب) ويـذهب نَفَـرٌ آخـر ، مثـل سـوروكـين **Sorokin** إلى أن التغـيُّر الثقافي يخضع لإيقاعٍ ثلاثي المراحل :

- مرحلة « تفكُريَّة » متميّزة بأهمية القيم ما فوق الحسيَّة ؛
- مرحلة « مثاليّة » متميزة بأهميّة التصوّرات والتمثُّلات المجرَّدة ؛
- مرحلة « إحساسيَّة » متميزة بالقول إن الواقع « الحقيقي » هو واقع حسي .

إذاً ، **التاريخانية** هي في معناها **الواسع** سِمَة مميّزة لكل النـظريات التي تدَّعي استخلاص **قوانين** التغيُّر الاجتماعي أو لحظ انتظاماتٍ عامةٍ نسبيّاً ، من داخل التغير الاجتمـاعي ذاته . بكـلام آخر : **التـاريخانيّـة** هي المعتقدُ القائل إن مستقبلِ أية منظومة اجتماعيّة مُتضمِّنٌ كليـاً في حالتهـا الحاضـرة بحيث أن راصـداً « عالمـاً » ـ حق العلم / كل العلم ؟ ـ يمكنـه من خلال النَّـظر العام / الـواسع في منـظومـةٍ مـا في وقت مـا (ز) ، الاستخلاص الـواضح لتـطورها المحتـوم بين زمـانـين (ز١ + ز ٢) . وهـذا معنـاه أن **التاريخانية** تتضمَّنُ بوجه عام **الفرضية** القائلة إنّ المنظومات الاجتماعيـة قد تخضع لحتميَّةٍ من الطراز اللابلاسي (نسبة إلى لابلاس Laplace) .

٣ ـ إن التاريخانية بمعناها الضيق تتشاركُ والتاريخانيّـةَ بمعناهـا الواسـع (شيمةَ النظريات الدوريّـة التاريخـانية ، فيكـو ، شبنجلر) ، في **المُصادرة** القائلة أن التغيُّر التـاريخي من شأنـه الخضوع لقـوانين مُـطلقة قـائمة عـلى طبيعـة الأُمور . (راجـع : عبدالـرحمن بن **خلدون** ، تعـاقب الأجيـال / **المقـدمة** ؛ أوغيست **كـونت** ، قانـون التعاقب المعـروف بقانـون الحـالات الثلاثة)..

تدلُّنا هذه الأمثلة على **تنوُّع التاريخانية** : يرى نَفَرٌ من التاريخانيين أن قوانين التطور اللاشرطيَّة مرسومة في الطبع البشري ؛ ويرى آخر أنها تنحدرُ من نزعات محتومة ومرسومة في التنظيم الاجتماعي . وعلى الرغم من هذا التنوُّع ، تتميَّز التاريخانيَّة **بوحدتها** المستمدّة من المُصادَرة القائلة إن التعاقب ضروري ، وبهذا المعنى ، « طبيعي » .

لكن هل ثمَّة معنى لمفهوم **القانون اللاشرطي** الذي تتضمّنه النظريَّات الخاصة بتغيُّر التاريخ ؟ هذه هي المسألة **المعرفية** الأساسية التي تطرحُها التاريخانيّة على اختلاف مشاربها ومذاهبها . والإجابة عنها تبدو سلبية ؛ ذلك لأن نظرية التطور لا تشير ، بأية طريقة ولا بأي معنى من المعاني ، إلى إمكان ووجوب تمثُّل تاريخ الأنواع / الأجناس كأنه ناجم عن قوانين تطور داخل نظام مُغلق ؛ ولأن كل النظريات التاريخانية تؤوّل المنظومات الاجتماعية كأنها منظومات مغلقة تعمل ، دائماً وأبداً ، في شروط ثابتة . يبقى أن نشير إلى نوع من **التاريخانية المطلقة** يستمدُّه **كارل مانهايم** من **هيغل** ، ويقول : إن أفكار الناس متأثرة بـ « الظرف التاريخي » الذي يعيشونه ، وبالتالي لا يمكن تحليلُ التاريخ من **الخارج** ؛ ومن ثمَّ يجب اكتناه « معناه » « من الداخل » . وهذا يُفضي إلى اعتبار **التاريخ** (أي تاريخ ؟) **وكشف معنى التاريخ** بمثابة مساراتٍ شديدة التصاهر والتضافر .

من الواضح أن رؤيةً كهذه تتضمن بالضرورة أحد موقفين : إما **موقف ريبي** وإما **موقف صوفي** من إمكانات معرفة التغيُّر الاجتماعي وإدراكه .

٤ ـ من المفيد اللفت إلى عدم الخلط بين **التاريخانية** بالمعنى الذي ذهب إليه پوپر (البحث في قوانين التاريخ) وما سُمي بـ **التاريخيّة** Historisme في الموروث الألماني ، وهو عكسُ التاريخانية تماماً : فالتاريخيّةُ هذه تدفع إلى أقصى الحدود نتائجَ التفاهة القائلة إن « الثقافة »

والمؤسسات البشريَّة بكل أبعادها (اللغة ، الفن ، الدين ، الدولة ، الخ .) خاضعة لمتغيّرات دائمة . وإذا كانَ الأمر كذلك ، فإن المؤرّخ لن يدرس سوى فرادات عينية ، وبالتالي سيتخلّى عن البحث والنظر في كل نِظامةٍ بنيوية . حذارِ من مصائد التاريخية والتاريخانيَّة ، أي من لعبة المتحوّل المطلق والثابت المطلق ، لأنهما منافيان لعلم الأمور الثابتة بتحول ، المتحوّلة بثباتٍ منتظم .

16 تبعيَّة : Dépendance

□ المقصودُ بالتبعيـة جملة علاقـات متفاوتـة ، مع نـزوع تراكمي إلى التفاقم على الصُعْدان الاقتصاديَّة ، السياسية والثقافيَّة . وغالباً ما يُستعمل مصـطلح « التبعية » لـوَصْـف الأوضاع في البلدان المُتنـامية بـالمقـارنـة مـع البلدان النـامية ، أو لتبيـان العلاقـة الانقيادية / الاستتباعيـة بـين بلدان « الأطراف » وبلدان « المراكـز » . وهذا المصـطلح ذو دلالة.فكـرويَّة قـويَّة لإنه يستعمل ، غالباً ، كمرادف لمصطلحي « الاستغلال » و « الهيمنة » .

١ ـ في المعنى المُحـايـد ، تُفيـد « التبعيـة » معنىً أدقّ : **فهي** « جملة علاقات وظيفيَّة » يتّصفُ بها عُنْصُرٌ في منظومـة ، أو يسانـدُها ، بـالتعاون مع عناصـر أخرى أو مـع النظام بـرمّته . مثـال ذلك : **تبعيَّـةُ العارضـين والطالبين** في نمـوذج وهمي كنموذج « سـوق التنافس المحض والتّـام » . في هـذه الحالـة الافتراضيـة ، تعني التبعيَّةُ **التكـاملَ** ، **بلو** ، **Blau** ، اقتـرح **تحليل علاقة تبعية** من طراز علاقة الاحتكار الثنائي المتبادل .

٢ ـ لكنَّ التبـادلْ بين أمّتـين لا متكافئتـين ، يبتعد بكـل وضـوح وفي نقـاط جوهـريَّـة ، عن نمـوذج **بلو** . حتى أن نـظريـة **ريكـاردو** **Ricardo** الشهيرة حول التبادل المتكافىء ، المفيد للطرفين معـاً (النسيج والنبيـذ بين انكلترا والبرتغال) ، تلك النظرية التي شكّلت لأمدٍ طويل قاعدةً / أساساً لنظرية التجارة الحرَّة ، تبدو اليوم موضع سجال ، لأنها تتجاهـل مؤثّرات التبادل على **الاقتصاد القومي** ، بـوصفه كُـلاً جامعـاً لعدد كبـير من أسواق داخليـة شديـدة التنافـر من حيث حجمها وبنيتهـا وطبيعة المنتـوجات التي يجري تبادلها فيها .

٣ ـ منذ أن يعترف مُنظِّرو التجارة الخارجية بأن التبادلَ يتمُّ بين أطراف تنتسب ، كثيراً أو قليلاً، إلى منظومة سياسية ، إلى أمة ، فإن **الترابط** والتوافق يتحوَّل إلى **تبعيَّة** . والواقع أن التبادليّين ، الفرديين أو الجمعيّين ، لهم **مخططات** وموارد ، شديدة الاختلاف والتفاوت . في مطلع القرن العشرين سعى المُنظّرون الماركسيّون إلى وضع تفسير وظيفي **للامبريالية** ، أي لهذا التباعد في التكافؤ بين الدول والشعوب ذات النظم الرأسماليَّة . فالرأسمالية « المتأخِّرة » مقيَّدة وظيفياً بضرورة استيراد موادّ أوليَّة ، وبتصدير رساميل وتكنولوجيات : والحال فإن « التبعية » بين البلدان المصدّرة للخامات والبلدان المصدّرة للرساميل والتقنيات سيزدادُ بقدر ما يجبرُ التركيبُ العضوي للرأسمال والهبوطُ النزوعي لمعدل الرّبح ، الرأسماليّين على الانسياق أكثر فأكثر وراء تصنيع مستهلك لمواد أوليّة ، وعلى البحث في البلدان المُستعمرة عن معدل استثمار للأيدي العاملة لا يتوفَّر في بلدانهم الرأسمالية المتطوّرة .

٤ ـ ترافقَ وعيُ التبعية الاقتصادية مع وعي للتبعية الثقافية (الانتداب الفكري والعقلي) التي تمارسها البلدان المستعمِرة على المستعمرات (الحالية ، السابقة ، اللاحقة) . ومعنى ذلك أن بلدان [العالم الثالث] لا تستورد فقط الرساميل والتقنيَّات من أوروبا الغربية وأميركا الشمالية ، بل تستورد منها أيضاً الفكرويَّاتِ السياسيَّة والأنماط الفكرية والأفكار الجاهزة والأزياء والمؤسسات ، الخ . ولهذا ، ظهرت في عشرينات هذا القرن حركات « **أصوليّة** » لاسيما في ميادين الآداب والفنون والثقافات الشعبية والقوميَّة ، ترمي إلى إنشاء هويّة جديدة ، أو استرداد « هوية مفقودة » . وهكذا ، تواجهت في كثير من بلدان العالم الثالث « الثقافات النخبيَّة » المبهورة بالانتداب الفكري الغربي / الغريب ، مع « الثقافات الشعبية » المستندة إلى ذاكرة الشعب ومُعاشِه .

٤ ـ مقاومة التبعيَّة ارتدت في العالمِ الثالث طابع « العداء للامبريالية » أو « مناهضة الامبريالية » Anti-Innpérialisme ـ . وباتت **نظرية التبعية** عامَّة ومختلفة الألوان في بلدان اميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا : فهي في آن نظرية تشاؤميَّة وإراديّة ، أخذت في ستينات القرن العشرين ترفع شعار « إنماء التخلُّف » الذي يعني أن التخلف صار « واقعة بنيانية » لا يمكن تخطّيها إلا بـ « قفزة نحو الحرية » أي بعملية ثوريَّة (مثالات : **الكاسترويه ، الماويّة ، الغاندية ، الناصرية ، الفيتناميَّة** الخ) .

٥ ـ إن ما يتسرَّع بعض الفكرويّين بتسميته « تبعية » ليست في الواقع حالة بسيطة ودقيقة ، وإنما هي « جملة مركَّبة من مؤثّرات بالغة التنوُّع ، لا يسهل على التحليلِ الاجتماعي إقامة الروابط فيما بينها » . فالتبعيَّة حالة متعلّقة بالنمو والتغيّر الاجتماعي والتاريخ والحداثة وبالسلطات وطبقاتها .

17

تحديث / عصرنة : Modernisation
(حداثة : Modernité)

□ هذا المصطلح الرائج لدى علماء التاريخ والاجتماع ، ينطبقُ على جملة من المتغيّرات البالغة التركيب التي تطولُ المجتمعاتِ البشريَّة كافةً ، ولو بشكلٍ شديد التفاوت ، وفقاً لأوليَّات الشيوع البالغة التنوُّع (أوروبا الغربية بدءاً من القرن السادس عشر) . وفي الحقيقة ، يمكننا حصْرُ استعمال مصطلح التحديث / العصرنة بالمجتمعات الموسومة حالياً بسمة السير على طريق التنمية ؛ إلّا أن هذا الاستعمال الحصري مُثير للجدل ، لأنه يؤدي إلى السكوت عن أصول حركة انطلقت من « قلب » أوروبا ، مزوّدة بعدد من السمات الذي جعل قبولها في مختلف بلدان « الأطراف » ، قبولاً صعباً ومرفوضاً .

1 ـ في منطلقها الأوزوبي ، تتميَّز **الحداثة** (حركة التحديث والعصرنة) بأنها مسارُ **تعبئة ومُبَايَنة وعلمنة** .

أ) مفهوم **التعبئة** مُجتلبٌ من **ديوتش** Deutsch الذي استخلص عدداً معيناً من المآشير (ج . مئشار : indicateur) التي من شأنها السماح بتقويم يُسرِ وسرعةِ انتقال البضائع والأشخاص والمعلومات داخل المجتمع الواحد (راجع مفهوم الحِراك الاجتماعي : Mobilité Sociale ، وقارن بالتعبئة Mobilisation) . وتعتبرُ مسارات التعبئة الاجتماعية (الحراك الاجتماعي) بمثابة حركات السكان وانتقالات العمالات والمهارات ، وتقلّبات الأفراد بين المواقع والأدوار (في الأصل وفي المكان الجديد) ,

وهي ، بذلك ، تؤثّر على مسالك الأفراد ، خاصة في حياتهم العائلية وكل ما يرتبطُ بها من نشاطات . كان أوغيست **كونت** يعرِّفُ العائلة بأنها

« منظومة علاقاتٍ وروابط بين الأعمار والأجناس » ، وكان يركّز على علاقات الاتّباع / الإلحاق أكثر مما كان يهتمّ بعلاقات التعاون (إلحاق النساء والصبيان بالرجال الراشدين ؛ قوامة الرجال على النساء والصبيان ، ضمن وسط عائلي ضيّق ومُغلق) .

2 ـ أما مفهوم المُباينة Différenciation فهو أقلُّ وضوحاً من مفهوم التعبئة الحراكيَّة ؛ لكنَّه يتميّز بإقامةِ الصلة بين ظاهرتي الحداثة وتقسيم العمل . وإذا كان ثمَّة مُباينة قائمة في المجتمعات السلفيّة / التقليدية بين المناصب والأدوار ، فإن قيامها لم يكُن مشروطاً بالمعايير المعروفة حالياً في المجتمعات الحديثة (الصناعيَّة) ـ

نلاحظ شكلين لمعياريّةالتباين : شكل المُباينة في تعريف المناصب والأدوار استناداً إلى احكام قديمة جداً ومزوَّدة بسلطان القداسة (الإمامة المعصومة ، مباينة سلفيَّة) ؛ وشكل المباينة استناداً إلى المستلزمات والمتطلّبات المُرتبطة بحُسن سير المجتمع . الشكل الأول يسمّيه **دوركيم** « مُباينة آلية » ، والثاني يسمّيه « مُباينة عضوية / وظيفيَّة » ؛ في حين يؤثر **ماكس فيبر** وصف الانتقال من السلفي الآلي إلى العصري الوظيفي بأنه عملية ترشيد / تعقيل (Rationalisation) .

3 ـ وعندما يُحكى عن **العلمنة** Laïcisation كمعيار للحداثة ، فإن هذا الحكي لا يعني أبداً أن كل « إعتقاد مذهبي » ، وبالأخص كل اعتقاد ديني قد تلاشى في المجتمع . وعلى هذا الصعيد لا بد من ملاحظتين متلازمتين :

أولاهما : الإيمان بالله المُثيب والمعاقب ، لا يزال واسع الانتشار في المجتمعات الحديثة وغير الحديثة .

ثانيتهما : أن ما يسمّى « **التلحيد المناضل** » في المجتمعات « الشركيَّة » يقومُ على رُكنين قمعيين : ركنُ الإكراه ، وركن الانقياد القهري .

إذاً ، المُراد بمفهوم **العلمنة** من وجهة نظر علم الاجتماع ليس حضور أو غياب أي اعتقاد (أو اللااعتقاد) ؛ وإنما المُراد هو التنبُّه للفصل القائم ما بين الكنيسة (والدَولة) من جهة ، ومؤسسات البحث والتعليم من جهةٍ ثانية . فمسألة **العلمنة** لا تنحصرُ في علاقات الكنيسة بالدولة ، بل تمتدّ أيضاً إلى علاقات **العلم الوضعي** بالكنيسة . لقد تكوَّنَ تدريجيّاً **علمٌ وضعي** في ميدان علم الطبيعة (الفيزياء) وفلسفة الطبيعة ، يمتاز بأسلوبه ونتائجه عن المعرفة العامة وتعاليم الإلاهة (Théologie) . وبالنتيجة صار العلمُ من اختصاص العلماء أنفسهم . وفي الوقت عينه ، قامت علاقاتٌ بالغة التركيب والتداخل ما بين **علمنة العلم وعلمنة السياسة** ؛ وفقد السلطانُ السياسي غطاءه الديني ، وصار وحيداً في مواجهة سلطان العلم .

4 ـ هل ينبغي الخلط بين مسار التحديث ومسار التصنيع ؟ في بلدان أوروبا الغربية ، مسارُ العلمنة متقدّم جداً على مسار التصنيع ـ بوجهيه الرأسمالي والاشتراكي ؛ وفي اليابان لم يؤثر مسارُ التصنيع ، حتى الآن ، على تغيير المعتقدات والمؤسسات والعادات السلفية إلاّ تأثيرا بطيئاً وجزئياً . ولكن بقدر ما يكون التحديثُ تغريباً (وقد تغرَّبت أوروبا في القرون الوسطى عن تعاليم الكنيسة وإلآهتها ، مختارةً العلمَ اليوناني والعربي) ، يكون الخطر كبيراً على الهُويَّة الثقافية ، على الموروث المعرفي للشعب الذي يُدخل **الحداثة** La modernité على منظومه السلفي .

18 ـ تحليـل نفسي وفلسفـة : Psychanalyse et Philosophie

□ التحليل النفسي علمٌ لا فلسفة : إنـه علم اللاوعي . ومـع ذلكَ أدخلته الفلسفةُ في حقلها بوصفه مشروعاً مختلفاً عن مشـروعها ـ المـوروث كفلسفة فاعل وفلسفة وعي . من هذه الزاوية ، التحليل النفسي يناقضُها لأنه يرفضُ اعتبار الوعي مكوّناً جوهرياً خاصاً بالحيـاة النفسانيـة ، ويؤكد أن الوعي هو صفة بسيطة من صفاتها يمكن وجودها مع صفات أخـرى كما يمكن انعدامها (S. **Freud:** Essais de Psychanalyse) . هـذا معناه أن التحليل النفسي خاطب الفلسفة مخاطبة علمية انقلابية ، وأن فرويد الذي طمح في شبابه إلى المعرفة الفلسفيَّة لم يتحـوّل فيلسوفـاً ، بل غـدا عالمـاً . فكان فرويد يعتبر انتقاله من الـطب إلى التحليل النفسي معبّـراً عن رغبته القـديمة ، لكنَّـه اختلف مع الفـلاسفـة فـوصفهم بـأنهم « صـانعـوا رؤ ى للعالم » .

١ ـ إن مجهـودات فـرويـد تصبُّ في خـانـة العلم ، لا في خـانـة الفلسفة . لكن بعض الفلاسفة حاولـوا حبسه في تـراث فكري فلسفي ، بينما كان هو يؤسسُ علماً جديداً ويستهل حقـلاً جديـداً ، يشكّل انقـطاعاً عن الفلسفة وقطعاً مع رؤ اها العالميَّة .

٢ ـ لم يتناول التحليل النفسي الفلسفـة كجهاز علمي . والفلسفـة لم تتناوله كعلم ، بل اكتفت باعتباره « نظريَّة ثقافية » يمكنُ قلبها من خـطاب علمي إلى خطاب فكروي (أيديولوجي) . الفلاسفة أرادوا تحويل فرويـد إلى مفكّـر ، مكتشف لوجـود **الرغبـة** عنـد الفـاعـل الفلسفي . وبـذلـك

حصروا التحليل النفسي في صورة **الضابط** (الفاعل الواعي) المكلّف بضبط نفسه لتحريرها وتطهيرها .

٣ ـ أما التحليل النفسي فتكمنُ حقيقته في اكتشافه أن « **الهذا** » «Le ça» يفكّر ويتكلم ، مدركاً نفسه مفكّراً متكلّماً ، وأنه هو هو (أي هو الهذا) . وإن **اللاوعي** هو منظومة ، قضية فعلية ، لا إبهاماً دلالياً . اللاوعي قضية لها مضامينها الخاصة وطاقته التثميرية وقوانينها الوظيفية . وتكمن أخيراً في الانتقال الذي يفرضه اكتشافُ الهذا / اللاوعي على الفاعل من الفلسفة إلى العلم . إن فرويد أحدث **ثورةً علمية** ، قرأتها الفلسفة قراءةً شائهةً .

٤ ـ كان تفلسف الفاعل / الذات معناه الانسحاب من العالم ، إلى **الأنا المفتكر** Le cogito ، هذا العاقل / المعقول ـ كما يقول ابن رشد قبل ديكارت . معناه أيضاً العودة إلى الذات واكتشاف **أناها** بوصفه أصل يقين النفس والعقل . بين المفتكر الديكارتي والفاعل الكانطي (التجريبي والمتعالي) تبرز صورة الفاعل الفلسفي بوصفه « معقول العلم وعاقله » أو « قابل العلم وفاعله » . ومع علوم الإناسة بدأت المحاولات لاستخلاف الفلسفة (راجع ميشال **فوكو** : الكلمات والأشياء) .

٥ ـ تشترك الفلسفة وخليفتها (علم العلوم) في ردّ مختلف مراتب المعرفة والممارسة إلى فاعلٍ واهبٍ للمعنى (فاعل معرفي ، فاعل تاريخي ، الوعي الخ) . والتحليل النفسي لا تعنيه هذه اللعبَة إلاّ من وجهِ الإخلال بها : فهو يعتبر أن المواضعة على تركيز مختلف المراتب المذكورة على فاعل مالك / مَلَكي تشكّل **مجرَّد انغلاق تخييلي** ، أو هي نتيجةٌ من نتائجه ، في الفلسفة يبقى **المفتكر** ، الفاعل المعرفي ـ التاريخي هو المرجع المطلق . والتحليل النفسي يقدّم نفسه كنقد لهذه المزاعم التي تدافع عما تسمّيه « مشروع الوعي التام » ، ويطرح « اكتشاف اللاوعي كمنظومة » أو

كزلزلة فلسفية مماثلة لتلك التي أحدثها « أخرق » نيتشه عندما ألغى مركزية الإنسان (F. Nietzsche: Le Gai Savoir) .

٦ ـ قبل فرويد ، تواضعت الفلسفة على اعتبار اللاوعي هو فقط غياب الوعي ، أي ذا دور سالب . ومع فرويد بات اللاوعي إيجابياً ، فاعلاً فعّالاً في حياة الانسان إن لم يكن أكثر من الوعي فعلى الأقل مثله . ولقد سعت الظاهرية والوجودية إلى قراءة جدّية لمشروع فرويد العلمي ، لكنهما أخفقتا في اكتناه خصوصيّته . بكلام مختلف : لقد غيَّرتا إشكاليّة هذا العلم الجديد ، وردَّتا مع **جورج بوليتزر** مقولة فرويد « ألهذا يفكّر » ، وأكّدتا أن المفكر هو المحلّل ذاته وليس الحالم اللاوعي ، ليس « الهذا » . ومع **سارتر** ظهرت مقولة **غرابة اللاوعي** (أنه نتاج رفض الفاعل ، الغريب بالنسبة إلى نفسه) **وتناقض قصديّته** (معنى / لا معنى في وقت واحد) . إن فرويد يؤكد أن اللاوعي هو « **غريبُ المعرفة** » وأن غربته متّصلة بظروفه ، ولا يصدر عن الوعي كما يقول سارتر . ويخطّىء **مرلو - بونتي فرويد** لأنه أقنَم اللاوعي ، أي جعله أُقنوماً غيبياً . وأخيراً ، بول ريكير جعل فرويد واحداً من « شرَّاح الثقافة » ، يُقرأ فلسفياً مثل الفلاسفة الآخرين .

٧ ـ المراجعات الفلسفية للتحليل النفسي لم تقرأه كعلم ، بل كـ « علم نفس » موضوعُه الفلسفةُ الأولى أو الإناسة الفلسفية (**ولف**) . ومما يلاحظ أن هذه المراجعات أهملت تجارب فرويد السريريّة ـ أو العيادية ـ التي جعلته يبتكر مفاهيمه / الغريبة / الضرورية لتفسير ما كان يتكشّف أمامه داخل حقله الاستقصائي . إن الفلسفة حاولت إبتلاع التحليل النفسي ، بدءاً من أطروحة (الوعي أصل) وصولاً إلى أطروحة (الوعي غاية) ، لكنها لم تتمكن من هضمها ، لأن موضوعه الجديد ليس هذا ، ولا هذه إشكاليته : موضوعه هو اللاوعي ، وإشكاليته كيف نعرف هذا

اللاوعي ، كمفتكر آخر ، غير موصول بالوعي ، غير متأصل فيه ، ولا صادر عنه ، ولا منتهٍ إليه .

٨ ـ وُلد التحليل النفسي من خلال انفصاله عن أوهام الذاتية (الفاعل الفلسفي / الفاعل التاريخي) ، ولم يكن قصدُه كعلم أن يجهز على الفلسفة ـ وإذا فعل فإنه يسقط في الفكرويَّة ، ولا يعودُ علماً . ومن جهتها لا تستطيع الفلسفة استيعاب التحليل النفسي من خلال نقده ومعاقلته ، فتقدُّمه غير مقترن بها ، بل بتجربته العلمية نفسها .

الأهم في نظر فرويد هو نظريته الخاصة بالتحليل النفسي . والعلم يصح أو يبطل من خلال تقدّمه لا من خلال مراجعات متكريه وقراءاتهم .

19 تخلخل (خلخلة) : Anomie

□ يشكّلُ مفهوم **التخلخل** بؤرة تصوُّرات ، بحيث أننا لا نجد عالماً اجتماعياً ، مثل **دوركيم** ، يستعملها بالمعنى نفسه في كتابيه الشهيرين (**تقسيم العمل** ، **والانتحار**) . فهذا المفهوم له معنى أصلي يدلُّ على حالة غامضة تعرف بالاختلال الاجتماعي أو بالخروج عن المألوف الاجتماعي ، الخروج على القاعدة . وللتخلخل علاقة بالارتهان ، لأنهما يصوّران ، من خلال مرجعين نظريين مختلفين ، فكرة الاختلال الأساسي في ميزان علاقات الفرد والمجتمع . (راجع : دوركيم ، **الانتحار** ، الأنانية والغيرية ، التكافل الآلي والتكافل العضوي ، التخلخل والجبريَّة) . ومما يلاحظ أن دوركيم يرشدُنا في استعماله مفهوم التخلخل إلى مدى تعلُّقه بنموذج تبسيطي ومشبوه ، قوامُه الخلط بين المجتمع والتنظيم . وحتى بين المجتمع والجسم . ويوصف منظور **دوركيم** بأنه اجتماعي كلي (ماكروسوسيولوجي) ، في حين أن **مرتون** يستعين بالمنظور الاجتماعي الجزئي (ميكروسوسيولوجي) ، ومردّ ذلك إلى واقع المجتمعين الفرنسي والأميركي ، المختلفين ، من حيث التطوُّر ، والتفكُّر والتقويم . ومن معاني **التخلخل** عند مرتون كون البنية الاجتماعية تحضُّ شريحةً من السكان على « الإبداع » الذي يمكنه ارتداء صورة « انحراف » فردي أو تمرُّد جماعي ، أو تحضهم على « القعود » و« التقاعس » . ويكون ثمة **تخلخل** في حال انعدام الوسائل الشرعية ، المُباحة ، لبلوغ الأهداف المنشودة ، وفقاً للقيم وللمعايير السائدة . في هذه الحالة تظهر دعواتٌ إلى رفض الأهداف والوسائل (التمرُّد والرفض) . وهناك تخلخل أيضاً في

حالات الشك والاشتباه بالأهداف المقوَّمة اجتماعياً (راجع : **بارسونز**) .

أما وجه الشبه بين مفهومي **الارتهان والتخلخل** فكونهما يشكّلان وحدة مفهومية سلبيّة (انتقادية) ، ويرميان في بعض دلالاتهما على الأقل ، إلى قياس المجتمعات الفعلية على نموذج مثالي متميّز بمقولة « الدمج السعيد » للفرد في مجتمعه (راجع : مستقبل الفلسفة العربية ، خليل أحمد خليل : **قياس الشاهد على الغائب**) . إن تباين الشاهد والغائب ، يرشدنا إلى تباين المرغوب المطلوب والمرغوب الممنوع ، وإلى مدى إسقاط حاجة التحقق على بنية المجتمع الحائل دون تحقيق المرغوب . وإذا كان من السهل استعمال مفهوم التخلخل في حقل اجتماعي محدود (الجامعة ، مثلاً) استناداً إلى التطابق أو عدم التطابق بين أهداف الجامعة (إنتاج معرفة جديدة ، تأهيل أطر علمية) وأهداف الجامعيّين : فإنه من الصعب استعمال هذا المفهوم على صعيد المجتمع ككل ، نظراً لكون المجتمع لا يتحدَّد بأهداف مُعلنة ، تصلحُ مرجعاً لمقارنة حاجة الفرد وقدرة النظام الاجتماعي على تلبيتها .

20 تعدُّدية [تعدُّد القوى] : Polyarchie

□ وضع مفهومَ « تعدُّد القوى » العالِمُ السياسي **روبر دال** Robert Dahl ؛ واستْقاهُ من مصدرين : كتابات **توكفيل وشومبتر** (راجع : **الديمقراطية في اميركا** ، للأول ؛ ثم **الاشتراكية ، الرأسمالية والديمقراطية** ، للثاني) .

1 ـ توصَفُ النُّظم الكثاريّة بأنها **تعدُّدية** بمعنى أن نُظمتَها الطِباقيّة (Système de stratification) تعترفُ ، صراحةً ، بوجود زمرٍ متعدّدة من المراتب / والمواقع الاجتماعية ـ الاقتصادية التي لا يشكّلُ تنوُّعها ظاهرة ثانوية عابرة / يمكنُ خفضُها إلى ثنائية « الصراع المميت » : « طبقة ضد طبقة » ، « فئة ضد فئة » الخ .

2 ـ تكون النُّظم الكثارية ذوات **أحزاب متعددة ومتنافسة** . وليس للأحزاب في النصوص القديمة سمعةٌ طيِّبة ، لأنها أشبه ما تكون بـ « التحزُّبات » و « الغرضيَّات » و « الشِّيَع » الخ . وفي هذه النصوص ، غالباً ما يوصف الزعماء الحزبيّون بأنهم « مُكاذبون » و « دهمَاويّون » . من هنا ، كان حرصُ بعض علماء السياسة ، من طراز **دال** ، على إبدال مفهوم الكثارية أو تعددية القوى من مفهوم حكم الشعب (الديمقراطية) ؛ وعلى السعي لفهم دور الأحزاب السياسية بدلاً من الاكتفاء بإدانة وجودها .

3 ـ يمتنعُ وجودُ تعدّدية قوى (كُثارية) ما لم تكُنْ حقوقُ الخاصة مكفولةً بالفعل . وهذا معناهُ أن الحريّات العامة ـ حريّة التشارك والتحزُّب ، حريّة الاجتماعات ، حرية الصحافة ـ يجب أن تكون مقرَّرة

شرعياً (قانونياً) ومحميَّةً بواسطة أواليَّات نافذة . وهذه الأواليات ليست حقوقيةً فقط ، إذ يجب أن تُكفل للمواطنين الظروف الضروريّة لممارسة حريّاتهم (توفير البيئة الملائمة لتفتّح الفرد وحريّاته) . والحال فإن **الكثاريَّات** هي نُظُمٌ تحدُّ من سلطة الحاكمين بتقييدها دستورياً .

4 ـ يُنتقد مفهومُ الكثارية / تعدُّدية القوى باعتباره قناعاً لـ « ديمقراطية شكليَّة » يمكّنها من إخفاء تواطئها البنيوي مع « مصالح الطبقة البورجوازية » . ويمكنُ في هذا المجال تسجيل الملاحظاتَ الثلاثة التالية :

أ) أن التعدُّديات توّفرُ حماية لـ « المصالح المكتسبة » ، أياً كانت ، بما فيها « مصالح الطبقة المُهيمنة » .

ب) ثمّة مصالح أخرى غير مصالح الطبقة المُهيمنة ، يمكنُ للقوى المعبّرة عنها أن تفرضها سياسياً ، بعد صراع معيّن .

ج) أن النظم التعدّدية ليست محايدةً فيما يتعلّق بالصراع بين المصالح ، ولذلك فهي مهدَّدة بالإنفلاش والانفراط إذا لم تحافظْ على وحدة التنوُّع .

5 ـ هل ثمةَ فرص حقيقية أمام النموذج التعدُّدي ليفرض نفسه وكأنه الشكل السَّويُّ للتنظيم السياسي في المجتمعات « المُتقدِّمة » ؟

أ) لا يوجد في المجتمعات الصناعية المتقدّمة (المتطوّرة) نموذج واحد للتعدُّدية / الكثارية .

ب) ليسَ من المؤكّد أن الطرائق التعدُّدية ـ مع أكلاف القرار التي تفرضُها على القادة السياسيّين ـ يمكنها أن تستمر في المجتمعات الغربيّة إذا اختلفت الظروفُ اختلافاً كلياً ولأمدٍ طويل . فهناك « **أنظمة استثنائية** » ظهرت في عدَّة بلدان أوروبيّة غربية قبل الحرب العالمية الثانية ؛ وليس من

الممتنع كلياً رجوع تلك الأنظمة أو ظهور أنـظمة مُمـاثلة في حالات الحـرب الباردة أو التوترات الداخلية القويّة والمَديدة .

ج) من الحكمة العقلية الافتراض بأنَّ بعض الشـروط الاقتصاديـة ، لاسيـما ما يَختَصُّ منهـا بوتيـرة النمو وانتـظامِه وبتـوزيع المداخيـل ، يبـدو ضرورياً لحسن سير التعدّديات وبقائها على قيد الحياة .

6 ـ أما في البلدان الناميـة ، (التحوليّـة حتى التفجُّر) ، فـإن مرحلة التكـديس والتثمير الاجتمـاعي المطّرد (إنشـاء خدمـات عامـة كـالتـربيـة والطبابة) تفرضُ على السكان كافةً قيـوداً بالغـة الشدَّة وتفضي إلى ظهـور **المكتبيّـة ـ التقنية الإستبـدادية** ، غير المـلائمة لإدارة عمليّـات التفـاوض والتسوية داخل المجتمع والدولة .

مع ذلك ، ليس من المستبعد شيوع النموذج التعدُّدي وانتشـاره نسبياً خارج الغرب . لماذا ؟

ـ لأن بعضَ مؤسساته الممتازة (كالأحزاب وإدارات الدولـة المتوازنـة والملتزمة بشروط « الترشيد » المالي والإداري) أخذ ينتشر بسرعة .

ـ لأنَّ عقيـدة النظم السيـاسية التعـدُّديـة تعتبـرُ أن السلطة الشـرعيـة الصحيحة والوحيـدة هي التي تقومِ عـلى مبدأ السيـادة الشعبيَّة المعبَّـر عنها بالاقتراع والخاضعة لرقابة مختلف الفئات التمثيلية ، ولأنها من هذا البـاب تقدّم لبعض النظم في العالم الثالث القائلة بهذه المبـادىء (مع العجـز عن تنفيذها) ، تقدّم لها **مشروع تسوية** بين أقـاويلها الـديمقراطيـة وممارستهـا الاستبداديّة .

21 تغالب اجتماعي : Conflit Social

□ التغالبُ حاضرٌ في كل ميادين الحياة الاجتماعيَّة ، لكنه يرتدي أشكالاً بالغةَ التنوُّعِ . منها الشكل الطبيعي ، والشكل المَرَضي ؛ ومنها أهمية التغالب في التغير الاجتماعي ، ودلالة صراع الطبقات (القوى) .

1 ـ يمتاز التغالبُ أولاً بطبيعة **رهاناته** . إذ يمكنُه أن يدور حول توزيع الخبرات النادرة (الممتلكات الاقتصادية ، السلطة) ، وحول القيم ، الأفكار ، وقواعد اللعبة المتحكّمة بنظام التفاعل (كالتنظيم مثلاً) . ومن جهة ثانية ، يتميّز التغالبُ **بتركيبة الرهانات** . فبعض النزاعات يمتازُ بتركيبة **اللعبة التعادلية** ، إذ في نهاية التغالب تكون خسائر أحد اللاعبين معادلة لأرباح خصمه . وهناك أنواع أخرى من التغالب تمتاز بتركيبة **اللعبة السلبية** ، فتكون أرباح اللاعبين الرابحين أدنى من خسائر اللاعبين الخاسرين (مثال : **المبارزة** ، لاعب رابح ولاعب خاسرٌ حياته) . أخيراً ، هناك التغالب ذو التركيبة الايجابية حيث يكون جميع اللاعبين رابحين . ويمكنُ لتركيباتٍ كهذه أن تكون تغالبية (تنازعيَّة) حين تُتاح الفرصة لأحد اللاعبين لكي يسحب الغطاء لصالحه ، وعلى حساب الآخر أو الآخرين . ومثال ذلك نقابات العمال وأرباب العمل المتميّزة غالباً بهذه التركيبة التغالبيَّة . فالنقابة ترمي إلى تحصيل أرفع أجور ممكنة دون أن تنزل إلى ما تحت العتبة التي تتهدّد حسن سير المؤسسة . ويمتازُ هذا النمط من الألعاب التغالبيَّة بميزتين : ميزة تعاونية وميزة تنازعيَّة . فعندما لا يستطيع أحد الطرفين سحبَ الغطاء لصالحه تكون اللعبة تعاونيَّة خالصة (لعبة الأعمى والمشلول) . وتسودُ البُنى الاجتماعية الألعابُ المختلطة ،

حيث تتداخل عناصر التعاون وعناصر التغالب . ويصحّ هذا التحليل على حالة النزاع الظرفي حيث لا يلعب الأطراف سوى جولة واحدة . والواقع أن الألعاب الاجتماعية تتطور على امتداد الزَّمن .

ومن شأن هذا البُعد الزمني أن يزيد بالطبع من تنوُّع وتعقُّد التركيبات الممكنة :

- بعض الألعاب يمكنه أن يبدأ بمجموعٍ إيجابي وينتهي بمجموع سلبي ؛

- وبعض مسارات اللعب يمكنه أن يبدأ بلعبة تعاونية خالصة وأن ينتهي بلعبة تغالبية ؛

- أخيراً ، يمكن لبعض المسارات أن يبدأ بلعبة تغالبية وأن ينتهي بلعبة تسالميَّة ، تعاونيَّة .

2 - على صعيدٍ آخر ، يمكنُ التمييز بين نزاعاتٍ تنمو **داخل** مؤسساتٍ يحترم اللاعبون قواعد لعبتها (نزاع حسب الأصول) ، ونزاعات تدور **حول** قواعد اللعبة داخل المؤسسة (السعي للاعتراف بحقوق جديدة) . وهناك نزاعات بين النقابات والإدارة تنتقل ، وفقاً للظروف ، من الحالة **الكامنة** إلى الحالة الظاهرة ، وتوصف في آن واحد بأنها نزاعات **حسب** القواعد ونزاعات **حول** قواعد اللعبة .

3 - إن النزاعات الاجتماعية تعتبرُ ، نظراً للطابع الاحتدامي ، الدرامي ، الذي ترتديه أحياناً ، ميداناً مميزاً لتطور الفكرويّات (الفكرويَّة **الشيوعية** ، بيان ماركس - **انجلز** وخفض التاريخ إلى تاريخ صراع طبقي ؛ الفكروية الاجماعية ، فكرويّة الاجماع واللحمة التي تعتبرُ النزاعات الاجتماعية ظاهرةً مَرَضيَّةً ، راجع مؤلفات إميل **دوركيم** ؛ راجع مادة **تخلخل** Anomie) . ويواجه علماء الاجتماع هذه الفكرويّات

موضحين أنَّ المنظومات الاجتماعيَّة تتعرَّضُ عادة ، ونظراً لتركيبها وإنفتاحها ، لاختلالاتِ توازن تُشكِّلُ عدداً من « المسائل » للاعبين عامة . واللاعبين السياسيّين خاصةً . وغالباً ما تستلزم المسألة السياسية أو الاقتصادية تقديم « حلول » متضاربة فيما بينها ، حلول يمكن الدفاع عنها نسبياً ، لكنه يمتنع التقرير بشأنها بواسطة النقد العقلاني وحده . ومن شأن وضع شكوكي من هذا النوع أن يؤدّي عادة إلى نشوء نزاعات . وعليه ، فإن خيارات اللاعبين المعنيّين ستنجم عن « حساسيتهم السياسية » أو عن إنتمائهم الحزبي . وعلى صعيد آخر ، لا بد من الملاحظة أن النزاعات الاجتماعية لا تحمل بالضرورة طابع اللعبة ذات المجموع السلبي أو المجموع الإيجابي . يضاف إلى ذلك ، نمطٌ ثالث من الفكرويّات يمكن وسمه بالفكروية الحصْريَّة Idéologie Réductionniste القائلة إنَّ التغالبات الهامة من وجهة التغير الاجتماعي تتعلَّقُ بهذا النمط أو ذاك من أنماط الرهانات الخاصة .

22 تغيُّر اجتماعي : Changement Social

□ هل يخضع التغير الاجتماعي لنموذج جاهز ، مميَّز ووحيد ؟ هذا السؤال الافتراضي شغل الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، فذهب **هيغل** ، ثم **ماركس** ، إلى القول **إن التغيّر نتيجة للتناقضات** ؛ وذهب آخرون ، مثل **نيسبت** Nisbet ، إلى اعتباره نتاجاً رئيساً لأسباب خارجية .

1 ـ جرى تفسير **التغيّر** من زاويتين إفتراضيتين مختلفتين : الأولى زاوية القائلين بأن مجمل المجتمعات تتوجَّه ، ضرورةً ، نحو حالة مثالية أفضل ؛ والثانية زاوية القائلين بأنّ التغيُّر هو تراجع ونكوص . يضافُ إلى ذلك أن البعض اتخذوا من بعض المعالم أو العوامل الاجتماعية أسباباً محدَّدةً للتغيُّر : مثل نمو التجارة الدولية (**مونتسكيو**) ، والتنظيم الاقتصادي للمجتمعات (**ماركس**) ، والتطور العلمي والتقني (**كونت**) ، أو الدين (**فوستيل دي كولانج**) .

2 ـ يميل علمُ الاجتماع الحديث ، من خلال صوره العلمية ، إلى الإقلاع عن الفِكرةِ القائلة بوجود سبب مهيمن للتغيُّر الاجتماعي ، أي أنه يعترف بتعدُّد وكثرة أنماط التغيُّر : أنماط داخلية ، أنماط خارجية ، وأنماط مختلطة . كما أن مسارات التغير يمكن أن تكون أحديّة الخط أو دائرية ، تكرارية . ويمكن توقُّع حدوث بعضها ، كما يصعب توقع حدوث البعض الآخر منها ، لأنها تكون في إحدى مراحل تطوّرها ، مولِّدةً لمطلب التجدُّد .

3 ـ والحقيقة ، بدأ التساؤل عما إذا كانت « نظرية التغير

الاجتماعي » الرائجة في علم الاجتماع ، لم يتجاوزها التطور العلمي لهذا العلم بالذات ؟ وعليه ، هل يمكن لعلم الاجتماع الإدّعاء بتبني أقوال عامة جداً حول التغير (مسار التغاير ، الصراع الطبقي ، الشكل التطوري للتغير ، الشكل الوحيد ، الدائري ، المتواصل ، المتفاصل ، الخ) ؟ ثم أليس من الأجدى لعلم الاجتماع ، حتى لا يتحوَّل إلى مجرَّد تغطية للأهواء الفكرويَّة ، أن يقتصر مهمته على تحليل مساراتِ تغيرٍ زمنية ووضعيَّة ؟

4 ـ أمام **تنوُّع مسارات التغيُّر** ، يقفُ عالمُ الاجتماع مشدّداً على التفريق بين المسارات الداخلية والمسارات الخارجية ، ممتنعاً عن الخيار بين نظرية داخلية théorie endogéniste ونظرية خارجية théorie exogéniste للتغيُّر الاجتماعي ، متنبّهاً إلى وجوب التحفّظ في تبني النظريات النازعة إلى تقديم التغير (أو اللاتغيُّر) بوصفه محكوماً بـ « البُنى » . إن مثال التغيّر الخارجي نجدُه في أطروحة **ماكس فيبر** القائلة إن **الإصلاح** البروتستانتي إذْ أنشأ نمطاً **أخلاقياً** متزامناً مع تطور المسالك الاستثمارية والادخاريَّة ، إنما لعب دوراً محدّداً في نمو الرأسمالية . وخلافاً لما تقدَّم ، نجد مسارات مختلفة ، هي **المسارات الداخلية** : بعض هذه المسارات يؤدي إلى تبدلات في النظام الذي تظهر فيه ، وبعضها الآخر يؤدي إلى صونه والمحافظة عليه : المسارات الأولى تدعى مسارات **تطورية** ، والثانية تدعى **تكرارية** . من أمثلة المسارات التطورية : نمو المعارف العلمية ، ومساق تقسيم العمل . إلا أنّه لا يجوز إهمال البنية التطورية ذاتها التي تعتبر بدورها حصيلة تضافر مركّب من العوامل المكوّنة للنظام ؛ وهذا التضافر ليس أبدياً ولا ثابتاً . لهذا فإن مجمل المسارات يصح وصفها بأنها **داخلية ـ خارجية** ، إذا نظرنا إليها وتفحّصناها خلال حقبة طويلة (راجع **الفعل الجماعي**) .

5 ـ من نتائج الإحاطة بالصور المـركَّبة للتغـيُّر الاجتماعي إمـا إسقاط الموروثات والتقـاليد القـائلة بـأن التغـير يـرتـدي ، بـالضـرورة ، شكـل الانقطاعات المتتالية بعد ظهور النقيضة (المقولة الماركسية) ؛ وإما إسقـاط الفكـرة القائلة بـأن التغير الاجتمـاعي قد ينجم عن « أسبـاب » جوهـرية مزعومة ؛ وإما إسقاط أطروحات « البنيوية » القائلة بـأن المُستقبل متضمِّنٌ في « بُنى » الحاضر . وفي معظم الأحيان نلاحظ أن هذه « البنى » المزعومـة لا تقوم بغير الإشارة إلى عناصر النظام التي قـرَّر « البنيويّ » ، اعتبـاطياً ، إن يمنحها الأولويَّة .

23 تقليد (موروث) : Tradition

□ الثنائي **تقليد / حداثة** رائج الاستعمال في أعمال الباحثين الذين يعالجون شؤون الانماء الاقتصادي والسياسي . ويمكن الكلام عن **التقليد / الموروث** بصدد عدد من المسالك الاجتماعية الشديدة التنوع والاختلاف ، الممكن حدوثها في مختلف المجتمعات ، الأكثر تقليدية والأكثر حداثة . والسلوك التقليدي يحيلنا إلى كونه مألوفاً ، معروفاً من قبل ، حدث هكذا وما زال يحدث على النحو ذاته . إنه السلوك الخاضع لسلطان الماضي / الحادث (عادة القدماء ، عادة التمثل بما قيل وحدث) ، لآداب الحياة السالفة ، للموروث / المألوف حتى التكريس المعياري .

24 تقسيم العمل : Division du Travail

□ إن تقسيم العمل ، بوصفه تخصُّصاً ، هو ظاهـرة اجتماعيـة ، تهمُّ العالِم الاجتماعي بقدر ما تهمُّ العالِم الإقتصادي ـ ذلك لأن إنتاجيَّـة العمل مـرتبطة بتنـظيمه وتـوزيعه ، وعليهـا يتوقَّفُ مقـدارُ التقدُّم الاقتصـادي . والحال ، فإن للمنتجين مصلحةً كُبرى في التشديد على جودة نشاطـاتهم ، ومهارة اختصاصاتهم . ومهارةُ الاختصاص يمكن دفعها إلى أبعد الحدود ، نظراً لأن شكل الاختصاص ودرجتَهُ لا يتعيَّنان بجملة إكراهـات مفروضـة قبل دخول اللعبة .

١ ـ يبدو تقسيم العمل في المجتمعات البشرية ذا توجُّهات تطوريـة / تقدمية ، لأنه يصدرُ عن تركيبات أصيلة ، لا يمكن تحديد مُنتهاها مسبقاً . فبقدر ما يترافقُ هذا التقسيم (التوزيع المنظَّم) مع إنتاجيَّة عمل مرتفعة ، ينتابُ الناسَ شعورٌ بأن التخصُّص هو نتاج الجهد العقلي للانسان الكـادح في سبيل استخراج أكبر إنتاج ، وأعظم ربح ، من عوامل الانتـاج ، ومنها عمله الشخصي . (راجع : آدم سميث ، سبنسر ، دوركيم) .

٢ ـ إلاّ أن تقسيم العمـل ليس ثمرة حسـاب ذكي وراسخ فحسب ، بل هو ظـاهرة اجتمـاعية حقـاً ، بمعنى أنها تنبثق وتتجلّى كـإحدى النتـائج المُمكنة لتجابه الناس وتنافسهم في المجتمع . وهذا معناه أن سعي المنتجين وراء أرفـع إنتاجيـة من خلال التخصُّص الأذكى والأعقـل لا يكفي وحده لضمـان تقسيم عمل قـابل للحيـاة . والحقيقة أن تقسيم العمـل هو حـلٌ « مُلطَّفٌ » لمشكلة التنـافس ؛ لكنَّـهُ حـلٌ غـيرُ كـافٍ بـذاتـه ، لإنهاء كـل

مشكلات التنافس . فهو بدوره ينتج من المشكلات التنافسية بين المنتجين المُتخصِّصين ، بقدر ما يحلُّ منها .

٣ ـ إن تقسيم العمل هو ، قبل كل شيء ، **واقعة تنظيميّة** ، أو ظاهرة **تضامنيَّة** ، حسب عبارة دوركيم . ومعناه أنه ليس تقسيماً طبيعياً ، أي ليس ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، ولا حالة فطرية ، بل هو ظاهرة منتظمة ومتناسقة (راجع : **تقسيم العمل الاجتماعي** : التضامن العضوي / والتكافل الآلي) وفقاً لاتّساق المنظومة الاجتماعية عينها . ولهذا ، فلا مناص من وضع تقسيم العمل تحت رقابة وإشراف السلطات المختصَّة بإدارة المسارات الانتاجية والتبادليَّة في المجتمع .

٤ ـ إذن ، تقسيم العمل هو أيضاً تنسيقٌ للمهام ، وفقاً لنظرية تايلور Taylor ولممارسي التنظيم العلمي للعمل . ولقد انتقد جورج **فريدمان** G. Friedmann التايلورية والتنظيم العلمي للعمل ، منطلقاً من إيمان إنساني بفضائل العمل وقيمته . ومهما يكن أمرُ التنازع بين تايلور ومعارضيه من النقابيين والمثقفين ، فمن الثابت أن تقسيم العمل ، المُعقلن والمنتظِم علمياً ، وليس العمل الفطري ، هو الذي شكّل إحدى سمات المجتمعات البشرية ، وهو الذي عرَّضها ، وما زال يعرِّضها لإكراهاتٍ ومخاطر لا يمكن القول إنها أدهى وأشدّ مما كانت ستتعرَّض له في غياب التفريق والتخصُّص .

25 تنظيم [تدبير / منظَّمة] : Organisation

□ التنظيمُ ، عُرْفاً ، هو الترتيبُ أوتدبيرُ وحدة الأمور المختلفة لجعلها أداةً أو **عـدَّةً** تستخـدمُهـا إرادةٌ تسعى لتحقيقِ مشـروعٍ مـا . والتنـظيمُ عسكرياً معناه تشكيل زمرة من البشر وجعلها وحدة عسكـرية / أي إقـامة **تراتب** بين أفرادها يجعلهم قـادرين على **التعـاون** في تحقيقِ هَدَفٍ سيشكّـل قاعدة سلوك وفعـل كلٍ منهم ، حتى وإن كـان معنى العمل وحصيلتـه لا يدخلانِ في وعي الكثيرين منهم .

1 ـ تتـلازم في كل تنـظيم / أو تدبـير / مسألتـا **التعاون والتـراتب** . ومن شروط التنظيم ونجاحه وبقائه قدرتُه على **تحريك** المشاركين فيه .

أ) التنظيم كمرادف للتعاون

في الاجتماع البشري يضطر الناس إلى التعاون (التعاضـد والتوازر) لجعـل عملهم **أفعل** ؛ الأمـرُ الـذي يلهمهم تـأسيس حـدٍ أدنى من **تقسيم العمـل** ، يمكّنهم من بلوغ **هدفهم المشتـرك** ، مع حفـاظهم على مـواقعهم المتباينة وإدائهم أدواراً تتغاير وتتراتب بمقتضى التنظيم ووسائله وأهدافـه . هـذه الصورة تتـرجمُ حالـة البشر ، حـالة زمـرةٍ منهم ، عندمـا لا يكـون هدفهم إشكالياً ، يستدعي دفـع **تعويض** للمشـاركين في نُـظْمةِ العمـل . ولكنَّ الصورةَ تتبدَّلُ عندما يكون الهدف إشكالياً / مُـركَّباً ، بحيثُ يكـون الأكثر إفادة من تحقيق الهدف مضطراً لـدفع تعـويض للأقـل إفادة / هـذا التعـويض يكون شـرطاً للتعـاون اللامتكـافىء . زدْ على ذلـك أن اجتماع الناس على هدف مشترك لا يعني أن الهدف هو « الاختيار الأول » بالنسبـة

إليهم كـافةً ؛ وأنّـه يلزم لتسويـة هـذه الإشكـاليّـة الأولى اعتمـاد قـاعـدة التعويض والتوزيـع كمفتاحٍ للتنـظيم الناجـح . وفي كل الأحـوال ، يبدو التنظيمُ مرادفاً **للتشارك** أو للشراكة الخالصة . ويفهمُ التشاركُ بأنَّه **عقدٌ** أو مشروعٌ يتعاقد الناس على هدفه ، ويتشاركون لتنفيذه . ويمتاز التنظيم عن التشارك / أو الشركة / بأنَّ **بقـاء** التنظيم لا يشكِّـلُ هدفـاً أوليّاً وحيـداً ، وإنما يشكل هدفاً هاماً ودالاً في نظر أعضائه .

ب) التنظيم كمرادف للتراتب

التنظيمُ مجموعةُ بُنى ؛ وللتنظيمات بِنيتُها التـراتبية (تـراتب الجيش ، تـراتب الحزب ، الـخ) ، وهي بِنيةٌ سيـاسيّةٌ تكـونُ في وقت واحد **أقليَّـة وديمقراطية** . وتتسّمُ التنظيمات بسمـة الظواهـر السياسيَّـة بالمعنى الـواسع (ظهـور قادة ومسؤ ولـين بإزاء المُنفِّـذين) ، بقدر مـا تكـون التـنـظيمـات تحالفاتٍ وائتلافات . إن قادة التنظيمات ، مسؤ وليها أو مدبّريهـا القائمـين عليهـا ، لا يشكِّلون سوى قِلَّةٍ من مجمـوع أعضائهـا ، ولا يمثّلونهم تمثيـلاً صحيحاً ومناسباً ، حتى وإن كان تعيينهم مبنيـاً على القـاعدة الانتخـابيَّة . إذاً ، أقليَّـةُ المُقرِّرين لا تُصـطفى في زمرةٍ وحيـدة ، نظراً لأن الفـرد الذي يُقـرِّر لآخر ، ينصـاعُ بدوره لقـرار شخص ثـالث . يُضـاف إلى ذلـك أن التفـريقَ بين القيـاديّين والمنفّـذين ليسَ بالتفـريق المطلق ، لأنّ ثمَّـة تداولاً مُعيَّناً للمواقع وللأدوار (تبدُّل علاقات التابـع والمتبوع / القـائد والمنقـاد) ولإن القادة تابعون للمنفّذين على نحوٍ مُعينً .

2 ـ تُعتبـر التنظيمـاتُ **منظومـاتٍ منفتحـة** ، بمعنى أن سـير عملهـا لا يتوقَّفُ فقط على شروطٍ داخليّة مثل البِنية التراتبيّة ، وإنما يتوقَّفُ أيضاً على **تبادلات** التنظيم وعلاقاته بمحيطه الخـارجي . وتتعلّق هذه التبـادلات بـ : تنسيب الأعضاء / أو تعيين الموظفين / أو تجنيـد المتطوّعـين الخ ؛ وبتـوفير

المـوارد الماليـة الضروريّـة لحسن سير التنـظيم . وتتأثـر هذه العـلاقـات بـ « **صـورة** » التنظيم لـدى الجمهُور أو السلطات التي يكـونُ التنظيم تـابعـاً لها .

وإذا كـان التنـظيم (أو الـراتـوبُ التنـظيمي) منفتحـاً عـلى مختلف محيـطاتـه ، فـإن الأمـر لا يعني أنـه يقفُ مكتـوفَ اليـدين أمـامهـا . إن التبادلات بين التنظيم ومحيطاته تتمّ من خلال نقـاط عُبور إلـزاميّة ، يمـاثلُ بعضُها « **المصافي** » وبعضُها الآخر « **الحواجز** » ؛ وهـذه المصافي والحـواجز تنفتح وتنغلق في الاتجاهين .

3 ـ يـظهـر أحيـانـاً ميـلٌ إلى الخلط بـين المسـار التنـظيمي والتنسيقي (تنسيق المهام المُختصَّة) ومسار الترشيـد أو التعقيل . والـواقِّع أن المسـار الترشيدي أوسع بكثير من المسار التنظيمي ، فلا يمكننا والحالُ هذه اعتبـار جميع التنظيمات عقلانيّة ، واعتبار التنظيم الشكل الوحيد لترشيد أو عقلنة الحياة الاجتماعية. لقد ازداد تركُّب المنظَّمات الحديثـة ، ومع تـركُّبها هـذا باتَ من الصعوبة بمكان توجيهها (تدبيرها ، قيادتها ، إدارتها) عقـلانياً . ومن مظاهر ازدياد تركُّب التنظيمات الحديثة المشيرات التالية :

ـ ازدياد عدد المراتب والفئات ؛

ـ علاقات التنظيم (المنظَّمـة) بمختلف الأوساط (مصـدر الفعاليـات التقنيّة والماليّة والبشرية) ، أخذت تزداد اتّساماً بسمةٍ إشكـاليّة (مثـالها : أن الأهـداف التي ينشدُهـا قادة التنـظيم ازدادت تنافـراً أو صارت « تُحـدَّدُ فوقياً ») :

ـ خضوع التنظيم الحديث لمزيد من الموجبات والقيود المتنوّعة ؛

ـ في هـذا السيـاق ، لا يمكن وصفُ قـرارات مسؤولي التنـظيم بـأنها عقلانية / أي مُختارة بمقتضى العقل وحده .

ـ إن التركيب التنظيمي المـزداد تعقيدُه يجعـلُ من الصعب رفع مـوارد التنـظيم إلى حدوده القُصـوى ، وبالتـالي فإن تعقيـد التنظيم يشكّـل حـداً لنموّه ، ومانعاً لتطوّره دون أن تتهدَّد وحدتُه بالذات .

26 ثقافة / ثِقافة : Culture / Culturalisme

□ إن الثقافة المتمذهبة Culturalisme هي من حُدودِ الإناسة. (فالإناسةُ الثقافية والثِقافة يمكن اعتبارهما مترادفين أو على الأقل حدَّين متقاربين كثيراً) ، التي تقبلُ الانتقالَ إلى علم الاجتماع . وإن المنظورَ الثقافي يقومُ على جملة مقترحات وقضايا تنزعُ إلى الظهور في مظهر الإقتران والتدامج . وتأسيساً على ذلك يمكنُ اعتبارُ الثِقافة ، شيمةَ البنيوية والوظيفية ، بمثابة إطار فكري ، **جذر فكري** ، انطلقت منه وتطوّرت نظريّاتٌ وأبحاث خصبة ، وبمثابة **تمثّل فكروي** للمجتمعات (Weltanschaunng) .

١ ـ تعتبرُ بِنيةُ الشخصية شديدة التبعيَّة للثقافة المميّزة لمجتمعٍ خاص ، والمقصود بالثقافة ، هنا ، **منظومة القيم الأساسيّة للمجتمع** . ومثالُ ذلك مُقترحُ **كاردينر** Kardiner القائل : إن كل منظومة اجتماعية ـ ثقافيّة تقابلها « شخصيَّةٌ منواليّة » ـ الأنا إستباقٌ ثقافي ـ ؛ ومقترح **مكليلاند** McClelland القائل بأنَّ بعض المجتمعات تجعل من **الجودة / الكمال** ، أي من حسن الأداء والنجاح ، **قيمةَ مركزية** ؛ بحيثُ تنزع **الحاجةُ الكماليّة** ، حاجةُ الإجادة ، إلى أن تصبح مكوّناً أساسياً لشخصيّة الأفراد المنتمين إلى هذه المجتمعات . وفي هذا المجال ، ينزعُ **الثِقافيّون** من خلال تحليلاتهم الخاصة بالمنظومات الاجتماعية ، إلى تخصيص التأهيل الاجتماعي بدور نوعي حاسم ، إذ من خلاله يتمُّ انتقال القيم الأساسية من جيل إلى آخر .

٢ ـ ينزعُ كل مجتمعٍ إلى تكوين كلٍّ ثقافي أصيل ، ومثال ذلك أن

مجتمعات متناظِرة من حيث درجة نموّها الاقتصادي ، يمكنها أن تكون متغايرة ومختلفة في العمق من حيث ثقافتها .

٣ ـ تنزعُ **منظومةُالقيم** في المجتمعات إلى التميُّز بقيمٍ سائدة أو جهويَّة وهذا لا ينفي وجود قيمٍ **منحرفة** وقيم **متحوّلة** (**مجتمع التسالُم** الموسوم بالمجتمع **الابوليني** حيث تُناط الأهمية الأساسية بالانسان من ناحية كونه قياساً ، انسجاماً ووحدةً مع الكون ؛ **ومجتمع التغالب** الموسوم **بالديونيزي** حيث يسود نمط التنافس والتفوُّق والعنف) .

٤ ـ تنزعُ ثقافةُ المجتمع إلى الانتظام في مجموعة عناصر متّسقة ومتكاملة . « فالكلُّ هو المطمح الثاني للإناسة ؛ فهذه ترى في الحياة الاجتماعية منظومةً تترابطُ كلُّ جوانبها ومعالمها ترابطاً عضوياً »

(V. Claude **Lévi-Strauss,** Anth. Structurale, p. 399).

(V. R. **Benedict:** Patterns of Culture).

٥ ـ يعيشُ الإنسانُ في عالمٍ رمزي ، مرموزٍ ، من صنعه : فكل واقعٍ هو ، بالنسبةِ إليه ، مرموزٌ ؛ وكلّ الأحكام والتقويمات والإدراكات متعلّقة بالمنظومة الثقافية التي ينتسبُ إليها . وبكلامٍ آخر ، يتمُّ إدراكُ كل « واقع » من خِلال منظومة ثقافية ، فكأن الثقافة هي مقياسُ كل شيء (cf. Ernest **Cassirer; Herskovits**) .

٦ ـ لا مجال لإنكار إضافات **الثِقافة** إلى العلوم الاجتماعيَّة ، لكنْ لا مناص أيضاً من رؤية حدودها الضّيقة :

أ) الإعتراضُ الأول هو بلا ريب أنه في المجتمعات المركَّبة لا يمكنُ التسليم بمفهوم القيم المشتركة ، إلّا من باب التبسيط الكبير ، ومن باب الافتراض فقط بأن هذه القيم تُجرَّعُ للجميع وبمقادير مختلفة ، من طريق التأهيل الاجتماعي . فالحقيقة هي أن الثقافة لا تعطى للأفراد بوصفها

ثقافة مجتمع بأسره ، بل تعطى لهم كتبسيطٍ وترشيدٍ (عقلنة) أنتجها بعضُ الفاعلين الاجتماعيين (علماء دين / مثقفون) أو في أحوال أخرى ، أنتجها بعض شرائح النُّخَبِ الاجتماعية ـ الثقافية . وأما الأفراد فإنهم يخضعون ، بدورهم ، لسيرورات تعليميَّة ، تلقينية ، مركَّبة ، يتوقَّفُ مضمونُها على محيطهم ، المتغاير ، بدوره . لهذا أدخل الثِقافِيّون مفهوم **ما تحت الثقافة** (الثقافة الفرعية ، الجزئية Sous-culture) لكي يميّزوا منظوماتٍ قيميّةً خاصةً بجماعات فرعية ، صغرى (أصغر من المجتمع) ، ولكي يتبيّنوا **المسافة الثقافية** ما بين الجماعات والمتَّحدات داخل المجتمع الواحد (المجتمع المركَّب حيث يتقابلُ وجود الثقافات المحلية مع الكتل الاجتماعية الخاصة) .

ب) من المفيد أن نلاحظ ، من الوجهة التاريخية ، أن **التصوُّر الكلي للمجتمع** هو في جوهره من أصل ألماني ، وسببُه إقدامُ المثقفين الألمان .cf) (Ringer على تطوير متواصل لموضوعة الخصوصيَّة الثقافيّة الألمانية . ومن المفيد أيضاً أن نلاحظ من جهة ثانية أنَّ الثِقافة تنزِعُ إلى استعمال تمثُّل مرفوض لأواليّات التأهيل الاجتماعي : فهي تفترضُ أن القيمَ وعناصر أخرى من « المنظومة الثقافية » يستبطنُها الفردُ كما هي ، وتُشكِّلُ نوعاً من البرنامج الذي من شأنه نظمُ سلوكهِ نظماً آلياً . والاعتراضُ هنا ينطلقُ من القول إن مسالك عدَّة ينبغي تحليلها ، ليس بوصفها نتاجَ اشتراطٍ ما ، وإنما بوصفها نتيجة قَصْدٍ / نيَّة ما . وبكلام آخر ، من الخطورة بمكان المبالغةُ في أثر ونفوذ القيم ، المتناقلة اجتماعياً ، على السلوك ـ فعندما يتبدَّل محيطُ نظامٍ ما ، نلاحظُ في الغالب ظهور تكيُّفٍ سريع بين المسالك والظروف الجديدة ، الأمر الذي يعني أنه لا يجوز أن نغالي بـ « المقاومة الثقافيّة » للتبدُّل ، وأن نعترف بوجودها النسبي في بعض الحالات .

ج) أما الاعتراض الثالث فيدورُ حول مسألة **تماسك** « المنظومات

الثقافيَة » ؛ ويلزم بالدرجة الأولى استبعاد القول بأن كل واقع يمكنه أن يكون رمزياً / مرموزاً . فإذا كان المقصود بذلك أن كل تجربة **تتوسّطها** منظومة رمزية ، كاللغة أو العلم ، فإن الأمر مسلّمٌ به ، بداهة ؛ ولكن إذا كان المقصودُ **ترادفَ الرمزي والخيالي** ، وحصر الثقافة في نظام إسقاطي ، فإننا أمام قولٍ فاسد . زد على ذلك أنه لا مناص من التفريق ، إشباعاً لمقتضيات التحليل ، ما بين شتّى العناصر المكوّنة لنظام المجتمع الثقافي : بُنى ، تقنيّات ، مؤسسات ، أعراف / معايير ، قيم ، أساطير ، وفكرويّات ـ فهذه كلُّها تنتسبُ إلى المنظومة الثقافيَّة ، من حيث هي نتاجٌ للنشاط البشري . إلاّ أنّه من المُستحسن في هذه الحالة أن يضفى الوصف « **الثقافي** » على مجمل نتاجات الفن **Arte facts** والفكر **Mentefacts** . فلا يمكن خفض كل شيء في المجتمع إلى الثقافة ، إذ خارج هذه الثقافة ، نجد **الواقع الاجتماعي** قائماً بذاته : وأنه لمن الحماقة أن نبالغ بـ « تماسك » المنظومات الثقافية في المجتمعات المركَّبة والكُبرى . وإذا واصلت سيرها هذه المذهبةُ الثقافيةُ الثقافيةُ للمجتمع فإنها ستنتج ما يصفه بالانديه **Balandier** بأنَّه « تاريخ معاكس ، نقيض التاريخ » **«Anti-histoire»** .

27 جدل / جدليَّة : Dialectique

١ ـ يبـدأ مع **كـانط** KANT التاريـخ الرسمي لمفهـوم **الجدل** بـالمعنى الحـديث للكلمة ؛ لكن هـذا المفهوم اغتنى كثيـراً واكتسب دلالةً خـاصـة إنـطلاقـاً من فلسفـة **هيغـل** Hegel **ومـاركس**Marx ، التي تعني العلوم الاجتماعيَّة مُباشرة . ومما يلاحظ تعدُّد تسميات **مفهومي الجدل والتنـاقض عند هيغل وماركس** : فهذان المفهومان يشيران ـ فضلاً عن إظهار الفوارق بين فلسفة هيغل المثاليـة وفلسفة مـاركس الماديَّـة ـ إلى حدْسٍ أسـاسي في تحليـل الظواهـر الاجتماعيَّـة ، قِوامُـهُ أنَّ الفاعلين الاجتمـاعيِّين يمكنهم ، بحُكم سعيهم وراء هدفٍ معيّن ، أن يساهموا في إحداث حالة **مميَّزة ـ وربما مناقضة** ـ للهـدف المنشود . مثـال ذلك نجـدهُ في **جدليَّـة السيّـد والعبـد** (راجـع : Hegel; La Phénoménologie de l’Esprit) حيث يـرغبُ السيّد في الحصول على اعتراف العبـد به كسيِّـد . لكنَّه يعتـرف في الوقت عينه بآدميّة العبد ، وبالتالي بهويّة السيّد والعبد .

٢ ـ أن مفهـوم **الجدل** عنـد هيغل ومـاركس خاصـةً ، يختصرُ حَـدْساً أسـاسيـاً وهـو أن بعض النُّـظم التفـاعليَّـة تحـرِّضُ الفـاعلين / الممثلين الاجتماعيين على أداء مسالك مولِّـدة لعواقب غـير منشودة ، وربمـا عواقب غير مرغوبة من زاويتهم . والواقع أن مفهـوم الجدل عنـد هيغل ومـاركس ـ وعند **سارتر** ، لاحقاً ـ يذهب إلى ما وراء هذا الحدس الأسـاسي . فقد أراد هيغل وماركس أنْ يَرَيا في التناقضات (بـالمعنى الجدلي) **محـرِّكَ التغيّر الاجتمـاعي والتـاريـخ** . ومثـال ذلـك أن هيغـل ، ومن بعـده **أنجلز** Engels ، زعم شموليَّةَ « قوانين » الجدل وإنطباقها على الطبيعة بالذات .

والحال ، فمن الواضح اليوم أن « التناقضات » ، إذا كانت تلعب دوراً هاماً في التغيير الاجتماعي ، فإنها لا تُشَكل أكثر من حالة خاصة ـ لأن التغيُّر لا يتولَّدُ ضرورةً من **تناقضات** ، ولأن التناقضات ليست بالضرورة مولّدةً للتغيُّر . يُضافُ إلى ذلك أنَّ هيغل وماركس تبنيًا نظرةً إلى التغيُّر والتاريخ جبريَّةً مُفرطة .

٣ ـ وإذا كان المفهوم الحديث للجدل قد ارتبط بشكلٍ خاص بإسمي هيغل وماركس ، فمردّه إلى نجاح الماركسيَّة سياسيّاً . لهذا يحرصُ علماءُ الاجتماع الحديث والمعاصر على اجتناب كلمة « جدل » ، وذلك جوهرياً وبلا ريب ، بسبب **الانمساخات** التي لحقتها خلال استعمالها . وارتدى مفهوم الجدل أرديةً وأشكالاً أخرى ، مثل : مؤثرات التركيب ، مؤثرات التجميع ، المؤثرات الصاعدة ، المؤثرات اللاحدسيَّة ، الغائية المضادة **(Sartre; Contre-finalité)** ـ راجع **مرتون** ، **ڤيبر** ، **ميلار** ، **توكڤيل** . والمُلْفِتُ أنَّ المصطلحات المذكورة ، وكثيراً سواها مثل مفهوم « النتائج غير المُرادة » يجري استعمالها حالياً في علم الاجتماع دون الرجوع إلى فكرة التقدُّم والتقدُّمية . فلم تعد **التناقضات** مُولجةً برعايةِ التاريخ وجعله يتقدَّم أو يتأخَّر . وبالمناسبة ، نجد هذه المفاهيم مرتبطة بفكروية « معاودة الانتاج » ـ وعندئذٍ تبدو « **اليد الخفية** » كأنها مكلَّفة ليس بضمانِ التقدُّم ، وإنما بتوفير الثبات والاستقرار للبُنى الاجتماعية القائمة . ولا يغرب عن بال علماء الاجتماع المعاصرين أن مؤثَّرات التركيب لها دلالة اجتماعية ، وأنها هي أيضاً علاماتٌ / إشارات اجتماعية قابلة للتغير (مِغْيارَة) . فبمستطاع هذه المؤثّرات توليد **تحوّلات اجتماعيّة** ، أو تجميدها ؛ ويمكنها أن تكون مرغوبة أو غير مرغوبة من قبل الجميع ، مرغوبة لدى البعض وغير مرغوبة لدى البعض الآخر ؛ كما يمكنها أن ترتدي صفاتٍ مرغوبة في وقتٍ ، مرفوضة في وقت آخر (راجع : **التغيُّر الاجتماعي**) .

٤ ـ يضاف إلى ذلك أن علماء الاجتماع الحديثين والمعاصرين وَعُوا أيضاً أنّه إذا كان من الضرورة الإحاطة في التحليل الاجتماعي بـ « القوى الاجتماعيَّة » المُغْفَلة وبالمؤثّرات اللاإراديَّة التي تمثّلها مؤثّراتُ التركيب ، فلا مناصَ كذلك من الاحاطة بقدرات وطاقات **التدخل الطوعي** في أمور هذه القوى الاجتماعية ، الطاقات التي يملكُها **الفاعلون** في كل نظام اجتماعي ، وبمقدار متغاير بتغاير الأحوال . إن الناس « لا يصنعون التاريخ فقط دون أن يعلموا أنهم يصنعونه » ، بل يملكون القدرةَ أيضاً على تحويل إرادتهم إلى تاريخ .

28 حاجات : Besoins

□ يمتاز كل كائن حي بعدد معيّن من الحاجات المعبّرة عن تبعيّته لمحيطه الخارجي . وتلبيتُه الحاجات يعبِّر عنه بالوفرة ، في حين أن عدم تلبيتها يترافقُ مع مسالك **عدائية** تجاه العوائق الفعلية أو المُفترضة التي تحول دون التلبية . والحال ، لماذا تعتبر **الوفرة** حدّاً مأمولاً باستمرار في مجتمعاتنا ، ولا يمكن بلوغُه أبداً ، مما يجعل الوفرة وضعاً غير طبيعي ؟

١ ـ التفسير المعطى لعدم إشباع جميع الحاجات هو **الندرة** ، بدءاً من وصف الطبيعة بالبخل (**مالتيس**) حيث يسبق ازديادُ السكان تزايد الأغذية ، مروراً بوصف الانسان نفسه بالبخل (**روسو**) حيث يحول الانسان ، من خلال هدره موارد الطبيعة ، دون عطائها الكافي ؛ وصولاً إلى القول بتبدُّل طبيعة الإنسان من خلال تقسيمه الاجتماعي للعمل .

٢ ـ إن حاجات الإنسان ليست **ماديَّةً** ، غذائية ، كلَّها . فهي أيضاً **إنسانية** بمعنى أن الانسان بحاجة إلى أنداده ، كمتعاونين وكشركاء جنسيّين . فالانسان ، عند **روسو** ، **مستقل** ، فهو إنسان الطبيعة الذي أفسده التعاون الاجتماعي ؛ وهو بخلاف ذلك عند **هيغل** ، إذ أنَّه لا يعي ذاته إلّا من خلال **التغالب** والتنازع (**علاقة السيّد والعبد**) . الصورة تنقلبُ مع تقسيم العمل وقيام **الملكية** . هنا يدور التغالب حول **نتاج العمل** ، حول تفاوت توزيع المنتوجات (طبقات) : وعليه ، فإن حاجات الانسان ، بدلاً من تعبيرها عن تبعيّته للطبيعة ، للأرض ، إنما تعبّر عن **هيمنة** البعض على الآخرين . وهنا لا بد من الشراكة في الحاجات ، من التأسيس الاجتماعي لإشباعها .

٣ ـ هناك مسار اجتماعي لتكوُّن الحاجات ، يمكن لحظُه إما بـالمقارنـة البَيْنذَاتيَّة ، وإما بمقارنة جماعة مع أخـرى . ويشمل هـذا المسار الحـاجات **الاستهـلاكية** ، والحـاجات **المعنـوية** . أمـا الحـاجـات الاستهـلاكيـة فهي اقتصـاديَّة ؛ في حـين أن الحاجـات المعنويـة هي حاجـات **حقوقيـة** : حق الانسـان في الإعتراف بـه ، حقُـه في أن يُحبَّ ، وفي أن يشـارك في اللعبـة الاجتماعية . والحاجات المعنوية الحقوقية هي حـاجاتٌ اجتمـاعية في جملة معانٍ :

أ) إنها حاجات اجتماعية من حيث طريقة تحـدُّدها وتكـوّنها ، ويتولّى الدفاع عنها منظَّمة أو حركة اجتماعيَّة .

ب) وهي حاجات اجتماعية لا يمكنُ إشباعُها إلاّ إذا كـانت المطالبُ المرفوعة مقبولة لدى الجمهور أو لدى السلطات السياسية .

ج) وهي تنشد نظاماً اجتماعياً معيَّناً ينبغي تغييره أو الحفاظ عليه من خـلال تطويـره (إنشاء مصـالح عـامة لمـواجهة الحـاجـات المعلنـة ، مثـل الصحة ، التربية ، السكنى ، الأمن) .

٤ ـ الحاجاتُ الاجتماعيَّة ليست موضوعية ولا صُنعيَّة ، وسببُ ذلـك صعوبةُ التطابق بين الاستهلاك الموصوف أو المنشود ، والاستهلاك المتحقق فعـلاً . ولكن وصف الحاجـات الاجتماعيـة بـأنها غـير مـوضـوعيـة وغـير مصطنعة ، لا يعني أنها غـير واقعيَّة ، فهي تعبّـر عن عادات تبنى تـدريجياً وتكتسب شرعيتها بالاستناد إلى المثل أو إلى « الأهواء العـامة والمهيمنـة » ، (**توكفيل**) .

29 حِراك اجتماعي : Mobilité Sociale

□ يدلُّ على حركات الأفراد أو الوحدات العائليّة داخل منظومة الفئات الاجتماعيَّة ـ المهنية / أو داخل منظومة الطبقات الاجتماعيَّة . وغالباً ما يُوصَفُ الحراك الاجتماعي بأنَّه من طراز تعاقب الأجيال (Intragénération : راجع ابن خلدون ، **المقدّمة**) . وحراك تعاقُب الأجيال يدرسُ العلاقة بين المُقام أو الموقع الأصلي للأفراد وموقعهم الخاص في منظومة الفئات المهنية ـ الاجتماعية .

1 ـ نظريّات **باريتو** حول تعاقُب (دوران) النُّخَب ، تأتي في المكانة نفص الأولى التي خصَّصها علماء الاجتماع لهذه الإشكالية ؛ يليها كتابُ **سوروكين** : الحِراكُ الاجتماعي ، الذي يشير فيه إلى أن كل مجتمع يفرزُ أواليّات مؤسسيّة مركّبة ينتقل الأفراد بواسطتها من موقع اجتماعي أصلي (**مُنطلق**) إلى موقع اجتماعي وُصولي (**وصُول**) .

2 ـ بعد الحرب العالمية الثانية ، توسَّع حقل الحراك الاجتماعي ، وتكاثرت الدّراساتُ حوله : **غلاس** Glass في انكلترا ؛ **كارلسون** Carlsson في السويد ؛ **ليبست** Lipset **وبنديكس** Bendix ، **كاهل** Kohl ، ثم **بلو** Blau **ودونكان** Duncan في الولايات المتحدة الأميركية ؛ **وداربل** Darbel في فرنسا .

3 ـ يعتمد نموذج **بودون** على تحليل **النمط الاحترابي** (**الستراتيجي**) **لسلوك الفاعلين** : إن الأفراد يسجّلون معدل نجاح مدرسي جيد نسبياً ، وفق أصلهم الاجتماعي ؛ كما أن دوافعهم وتحفيزاتهم تتأثر بالأصل

الاجتماعي . ويترتّبُ على المؤثرات الثقافية للأصل الاجتماعي ، وبالأخص على التباين والاختلاف في منطق الدوافع المنبثق عن الأصل الاجتماعي ، يترتّب على ذلك كله بعض العواقب الهامة ، ومنها لا تكافؤ التثمير المدرسي وفقاً للأصل الاجتماعي .

4 ـ تتوافقُ مع هذه المقاربة / المطارحة الإحترابية والمنهجيّة للحراكِ الاجتماعي ، الدراساتُ التي أجراها **جنكز**Jenkes في الولايات المتحدة ، **وجيرو** Girod في سويسرا ، أو **ميللر ومئير** Müller et Meyer في ألمانيا . وتدلُّ هذه الدراسات على الأمر التالي : إذا كان الأصلُ الاجتماعي يؤثّر على المستوى التعليمي بشكل جاسم ، فإنَّ المستوى التعليمي يؤثّر على الموقع الاجتماعي تأثيراً اعتدالياً ، بطريقة معتدلة دائماً .

30 حركاتٌ إجتماعيَّة : Mouvements Sociaux

□ مصطلحُ « الحركات الاجتماعيـة » مُستعملٌ في جُملةٍ من المعـاني : ١ ـ معنى المسارات / السيرورات البالغة التنوُّع ؛ ٢ ـ معنى الشمول المميّز لأكثر معالم الحياة الاجتماعيـة أصالـةً وإبداعـاً / نشاطـاً . إلا أن **الحركـة الاجتماعية** يمكنُ تشكُّلها حول « **مصـالح** » يدافع عنهـا أو يُحرِّضُ النـاس للتحرُّكِ نحوهـا . ويمكن أن يُعني بالمصـالح : أ ـ بعض المكـاسب الماديـة والمعنوية ؛ ب ـ علاماتُ العداء التي تطولُ المستفيد وتتهدَّد أولاده .

1 ـ يبدأ تاريخُ كل حـركة اجتمـاعيّة بمـرحلة من التحريـك / الحراك التعبوي Mobilisation أو من التجمُّع . والمقصود بالتحـريك : الحـراك الجغـرافي (الهجرات) والحـراك المهني . أمـا المجتمـع الحِـراكي التعبـوي فيمتازُ بتوصيـل فكري أسـرع ، وباتصـالات أكثر عـدداً وحدَّةً حتى بـين الأفراد المُتباعـدين في المراتب الاجتمـاعيّة ، وبتـوجّهات فـردانيّة ونضـاليَّة (شخصيَّة القرار) . ويعتبرُ الحِراكُ التعبوي شرطاً لازماً ، في **نظر ديوتش Deutsch** ، لـظهور الحـركات الاجتمـاعيّة . لكن هـذا الشرط لا يكفي بذاته ، إذْ يلزم أيضاً أن يطوّرُ الأفرادُ المنعتقونَ من العبـوديّات السلفيَّـة ، قدرةً / طاقةً تنظيميّة يتمكّنون بواسطتهـا من تحديـد أهداف مُشتـركة ومن توفير الموارد اللازمة لبلوغ الأهداف المنشودة .

2 ـ من الحـركات الاجتمـاعيَّـة تنبثقُ **الجمـاعـاتُ الضـاغـطة** ، Les groupes de pression ، السيـاسية والاقتصـادية والـدينية . إن حـركـةً اجتماعية كالغانديّة هي حركة **دينيـة** ذات مرمىً سيـاسي ؛ وهي أشبه مـا تكون في سياق الاختبارات الدينية ، **بالحركات النبوئة** (مع التحفظ حول

هذا الوصف المتّصل والمُقتصِر عادةً على النبويّة التوحيديّة) ومهما يكن الأمرُ ، فالغاندية حركة ذاتُ مرمى ديني ، ترتّبت على قيامها نتائجُ سياسية واجتماعيَّة (تكوين الهوية القومية الهنديَّة ، وخلخلة نظام الطبقات المغلقة) .

3 ـ إن عبارة « الحركات الاجتماعية » تبدو التباسيَّة ، لأنها تدلُّ على الجماعات الضاغطة والحركات النبوئية في وقت واحد . والواقع أن هناك عناصر مشتركة بين هذين النمطين من الجماعات والحركات ، ومنها ظهورُهما في فترات تأزُّم المجتمع وإسهامهما في تغييره / أو تدمير نظامه (حالةُ لبنان مثلاً) . ويمكن التفريقُ بين نمطين من الحركات : نمط الحركات الرامية إلى تغيير **الأحكام** ، ونمط الحركات الرامية إلى **تغيير القيم** .

بكلام آخر ، يمكنُ التفريق بين حركات مطلبيَّة (إصلاحيَّة) ، وحركات نبوئية / رساليَّة (تغييريَّة) ؛ هذا مع العلم أن هناك عدداً كبيراً من الحركات الاجتماعية التي لا تدخلُ دخولاً حصرياً في هذا النمط أو ذاك .

4 ـ يمكنُ وصفُ الحركات « الموجَّهة نحو القيم » بأنّها حركات تقودُها زعاماتُ باهرة (**غاندي** ، مثلاً ، المؤكد أثرُه على جمهوره ومستمعيه) تستمد سلطتها وسلطانها من الوثوق الذاتي ، وثوق الجماهير بزعيمها الرسولي (صاحب رسالة) ، وثوق الجماهير بقضيتها (السلاح الذَّري شرٌ مُطلق) . ومما يميّز الحركات النبوئية قَرْنُها الزعامة الباهرة وباليقين الذاتي . لكنَّ هذا الاقتران ليس مستقرّاً ، لأنَّ تماسك عنصريه (الزعامة + اليقين) يتوقَّفُ على قبول الوسَط الاجتماعي وتوفُّر الظروف المؤآتية . إن اليقين الذاتي (الوثوق) لا يكفي وحده لتوفير الالتزام الجماهيري الفعَّال : فهناك أولاً فوارقُ بين التزام القائد المؤسس والتزام معاونيه أو « مناضلي

القـاعدة » ؛ وهنـاك ثانيـاً اختلاف في مـدى المخاطـر التي يلتزمهـا القائـد ومعاونوه ـ ففي المجـازفة الكبـرى يغامـر القائـدُ بمصيره الشخصي ، ومن الصعوبة بمكان الاعتراف بالقائد ما لم يخاطر بنفسه .

5 ـ يتمثَّـلُ البعدُ الـديني للحركـات الأجتمـاعيـة في كـونها تجسِّـدُ ، بمعـدلاتٍ متفـاوتــة ، زعـامــة بـاهــرةً يمكن انحـطاطهـا إلى « اجتـراح معجزات » ، إلى سحْر ، وإلى مُطلقيَّة اعتقـادية قـابلة للتحوُّل إلى تعصُّب وعصبيّـة دينية . إن التـوليفة الـدينية حـاضرة ، حضـوراً كامنـاً ، في هذه الفترة أو تلك من أزمنة الحركات الاجتماعيَّة ـ حتى أولئك الذين يتصرَّفون كحركات ضاغطة ، سعياً وراء مصالح ضيّقة جداً ، إنما يعلنون بكل طيبة خـاطر سعيهم وراء « قيم مُقـدَّسة » . لهـذا ندركُ ، الآن ، لمـاذا ترتـدي معظم هذه الحركات الاجتماعية رداءَ **الـطوباويّـة** (الحركـات الاشتراكيَّـة والحـركات القـوميَّـة) ، رداءَ **الحقَّـانيـة** (حقـوق مـدافَـع عنهـا ، حقـوق منشـودة) . إن الحقوق المُفتـرضة تعـودُ في أصـولهـا إلى ذهنيّـة دينيّـة وإلى ممـارسة جِهـاديَّة (**الخـلاص** بالمعنى الـديني يتـرجم في خـلاص علمـاني : الكـرامة ، تفتـح الشخصيَّة ، الانعتـاق ، التقدُّم ، الـخ) ؛ وتستـوجب تحـريك القـدرات الأداتيّة والـرمزيّـة لتحقيق هذه الحقـوق المنشودة ، كـما تستوجبُ تنسيقاً وربّما تنظيماً سياسياً للارادات المتوفّرة .

6 ـ إن تحليـل الحركـات الاجتماعيـة لا يمكنُ حصرُه في التفـريق بين « حـركات عُـرفيّة » و « حـركات قيميَّـة » ، لأنه يفتـرض ، بخلاف هـذا التفريق القطعي ، النَّظر في تلازمهما وترابطهما الحقيقي .

31 دور : Rôle / role

□ غالباً ما يُعزى مفهوم الدور بمعناه الاجتماعي العلمي إلى **لينتون**، مع أن هذه الكلمة وردت بمعناها هذا، Rolle، معنى الأداء المسرحي عند **نيتشه** في كتابه «العلم البهيج» (الفقرة ٣٥٦) : «إن همَّ الحياة يفرض على معظم الذكور الأوروبيين **دوراً** معيَّناً، يفرض عليهم مهنتهم، كما يُقال». وفي نظر عالم الاجتماع، يتضمَّنُ كلُّ تنظيم مجموعة **أدوار** متباينة نسبياً. ويمكنُ تحديد هذه الأدوار بأنها منظوماتُ **إكراه معياري** Contrainte normative أو عُرفي يُفترض بالممثّلين / **الفاعلين** أن يتقيَّدوا بها، ومنظومات **حقوق** متلازمة مع هذه **الإكراهات** / الموجبات. وعليه فإن الدور يحدّد **منطقة من الواجبات والإكراهات** متلازمة مع **منطقة استقلاليَّةٍ شرطيَّة**. وبما أن الإكراهات المعيارية المتصلة بكل من الأدوار، هي إكراهات معلومة نسبياً في أبسط أحوال الممثلين المنتمين إلى تنظيم ما، فإنها تولّد لديهم ما يسمى **ارتقابات الدور** (Role expectations) التي من شأنها الحدَّ من ريبيَّة التفاعل : فعندما يدخل الفاعل / الممثل (أ) في تفاعل مع (ب)، يرتقبُ كلٌّ منهما أن يتصرَّف الآخر ضمن الإطار المعياري الذي يحدّده له دورُه.

1) لمفهوم **الدور** اهميّتان : الأولى على صعيد التحليل الاجتماعي العريض، والثانية على صعيد التحليل المجهري. إنه مفهومٌ أساسي في علم اجتماع التنظيمات والأسرة. ومع ذلك، لا بد من الملاحظة أن الاكراهات المفروضة على أفراد تنظيم ما بحكم تعريفها لدورهم، هي إكراهات أساسية في تحليل سلوكهم، لكنها لا تكفي لتعيينه وتحديده.

ففي الواقع ، تنطوي الإكراهات المعيارية على شيء من الغموض واللبس واللاتعيين يكفل للمثل / الفاعل هامشاً من حرية المناورة يستطيع من داخله أن يطوّر سلوكاً استراتيجياً . وقد لاحظ **غوفمان** Goffman أن الشخص الذي يؤدي دوراً يعترفُ بوجود **مسافة** (قابلة للتغير بمقتضى الأحوال) تفصل بينه وبين دوره . ومن جهة ثانية ، شدَّد **بارسونز** Parsons على « تباين » الإكراهات المعيارية المتّصلة بالأدوار . ونوَّه **مرتون** بـ « ازدواجيَّة » الإكراهات القيميَّة .

2) أن تباين الأدوار وازدواجها القيمي هما السمتان العامتان لكل نُظمة ادوار . وأن هامش الاستقلالية الذي يتضمَّنه تباين الأدوار وازدواجها ، يولِّدُ **مؤثّرات منظوميّة Effets de système** شدَّد عليها علماء اجتماع التنظيمات كثيراً .

3) أما المتغيّرات النموذجية **Pattern variables** الشهيرة التي وضعها **بارسونز** فتسمح بدورها ، بوضع **نِماطة** Typologie أدوار **مفيدة** ، كما تساعد في الوقت نفسه على تبيان أهمية مفهوم **الدور** في تحليل بعض القضايا المرتبطة بعلم الاجتماع العريض ـ اللامجهري . والجدير بالذكر أن **متغيّرات بارسونز** الأربعة هي :

أ) متغيّر **الدور الشمولي** (دور موظف المصرف) ؛

ب) متغيّر **الدور الخصوصي** (دور الأقرباء : البنت والابن مثلاً) ؛

ج) متغير **الدور المتخصِّص** (دور موظف المصرف متخصّص بالعلاقة المالية مع الزبائن) ؛

د) متَغيّر **الدول المنفلش** (دور الانفلاش في العلاقة الأُسرية) .

4) أما من وجهة تقسيم **العمل** الاجتماعي ، فيُعتبر الدور من النمط

الشمولي ـ المتخصص ، المحايد عاطفياً ، والمتّجه نحو التحقُّق والإنجاز ؛ في حين أن الدور الخصوصي ـ المنفلش هو دور مرسوم ، محدَّد بحدود علاقات القرابة ومحورة الأنا حول مصالحه الذاتية المباشرة .

5) إن الفرد ، بخلاف ما يقترحه **بارسونز** ، يتّجه عموماً وبشكل متزايد إلى تكوين مادة علم الاجتماع غير القابلة للخفض أو الانحصار ، وهذا الأمرُ ناجم عن الواقعة التالية : إذا كان بالامكان اعتبار المنظمات بمثابة **منظومات أدوار** ، فإن الاعتبار نفسه لا يسري على المجتمعات

32 دولة : État / State

□ **ما الدولة** ؟ يواجهُنا تعريفُها بثلاث عقبـات : **الأولى** عقبة الجمـع بين النظرة المعيارية العُـرفية والنَّـظرة الوصفيـة . مثال ذلـك عندمـا نسوقُ الكـلامَ عـلى **الـدولـة الحقــوقيـة** État de Droit ، بــالمفهـوم الألمــاني **Rechtsstaat** وبـالمـفـهــوم الانــكــلوســكـســوني Constitutional Government ، هل نقصدُ تنظيماً سياسياً مثالياً ، فاضِلاً ؟ أم أننا نقصدُ ممارسةَ الحكومات المعتدلة ؟

أما العقبة **الثانية** فمردُّها إلى كـون الدولـة يمكنها التـدليلُ عـلى شكلٍ سيـاسيٍ محدَّدٍ تـاريخيـاً . ومثـال ذلـك مـا ذهـب إليـه الارتقـائيّـون ومنهم الماركسيون ، إلى أن ظهورَ الدولة مرتبطٌ بشروطٍ وظروفٍ يمكن تـأريخُها ، وأن « فنـاء » الدولـة الظاهـرة رهنٌ بـزوال تلك الـظروف لاسيـما في مجـلى الانتاج .

والعقبةُ **الثالثة** تكمن في تعريف الـدولة الـذي يطرحُ إشكـالاً خاصّـاً متعلّقاً بقائمـة أجْهزتهـا وتشكّلها : هـل الدولـة هي الحكومـةُ حصْراً ؟ أم يلزمُ تضمـينُ المكتبيَّة والعـدليَّة في تعريفها ؟ ومـا هي عـلاقـات أجهـزتهـا المتخصّصة ببعضها ؟ وما علاقاتُها بالمجتمع الأهـلي ؟ زدْ على ذلـك أننا لـو زعمنا أنّ الدولة هي جملةُ الحكَّامِ والموارد التي يمكنهم استنفارُها في خدمـة سلطتهم ، فهل يترتّبُ على ذلك القول إن الدولة ليست أكثر من « جهـاز قمعي » يستعملُه « المهيمنون » لاستغلال « المحكومين » ؟

١ ـ ماذا نلاحظ حين ننطلق من **علم تشكُّل الدولة الحديثة** ؟ نلاحظ

أن بعض النشاطات التي تمارسُها تعودُ إليها حصْراً ، ولا يمكنُها أن تعودَ إلى سواها (مهام الجيش ، الشرطة ، الإدارة ، الضريبة) . غير أننا نلاحظ في الوقت نفسه أن عدَّة دول أوروبية اعتمدت ، لأمد طويل ، على مرتزقة يدافعون عنها ؛ وأنه بالامكان تخيُّل مهام الشرطة مُناطةً بشركات خاصة مأجورة ؛ وأن ملوك فرنسا كانوا يجبون الضرائب بواسطة وكلاء عامّين : وأخيراً ، كان العدلُ يصدر باسم الملك لكنَّ مصدره المحاكم لا الملك ذاته ، مصدرُه القضاة الذين كانوا مستقلين عنه ، وما زالوا اليوم ، رغم توظيفهم الدولاني ، يحرصون على استقلاليتهم عن الدولة المُوظِّفة . هذا معناهُ أن الدولة لا تقومُ دائماً بكل المهام المرتبطة بسيادتها قياماً ذاتياً ؛ وأن بعض المهام يمكنُ تأديتها من خلال القطاع الخاص أفضل بكثير من القطاع العام ـ فلا داعي مثلاً لحصْر تربية الشبَّان بمهام الدولة ومؤسساتها ، ولا لجعل نشاطات التعليم والبحث العلمي متمولة من الدولة إلاّ إذا كانت هذه الأخيرة قد عيَّنت الأساتذة وحدَّدت برامج التدريس بنفسها . الخلاصة أن السجال لم ينته ، وقد لا ينتهي ، حول تحديد النشاطات العائدة إلى الدولة وحدها ، والنشاطات التي لا يمكن بأية حال أن تدخل في نطاق اختصاصها ومشروعها .

٢ ـ من الخطل الاعتقاد في أن الدولة يسهل حصرُها في **المؤسسات القمعية** (الثكنات ، السجون ، المحاكم) ، فهي إلى جانب ذلك تؤدي **دوراً جزائياً** (تثيبُ وتعاقب ، تعطي وتأخذ ، تقطعُ وتصل ، تحاور وتحسم الخ) ، تأخذ منَّا بالقانون ، وبالعنوةِ إذا تخلَّفنا أو تهرَّبنا ؛ وفي الوقت نفسه تزيدُ مواردنا مباشرةً أو مداورةً ، بتوفيرها **الخدمات العامة** (الصحة ، الأمن ، الحرية ، الحماية) والوقاية تجاه الأغراب والأعداء . ولقد فسَّر بعضُ الريبيّين ما تقوم به الدولة الحديثة من تطوير للخدمات الاجتماعية بأنّه « خدعة » غايتُها اشتراء خضوع المحكومين ومواصلة

الهيمنة عليهم ، أو أنه ترياقُ القمع ، إذا جاز القولُ . فقالوا إن هذه الخدماتِ ، الاجتماعية تصونُ « بنية الهيمنة » وتعاودُ إنتاجها العيْني إلى ما لا نهاية .

٣ ـ هذه الانتقادات يراها آخرون غير مقبولة . أولاً لأن السجال متواصلٌ ، في الغرب ، حول تدخل الدولة في كل شيء وحصر تدخلها في بعض الميادين . ثانياً لأن الشروط التاريخية التي تم خلالها إدخال **دولة الرفاه** Welfare State في المجتمعات الغربية لا تكفي لتبرير المكيافيليّة التي يجري إغداقُها على الرأسماليين ودولهم . وثالثاً لأن مطارحة « إعادة الانتاج » التي تنشدها **الدولة** قصْداً وعمْداً من خلال أجهزتها ، إنما تشكو من ضعفين أساسيين :

أ) إنها مطارحةٌ تتجاهل وقائع ثابتة وبيِّنة كالتبدلات الطارئة على بيئة السكان الناشطين وعلى الأصول الاجتماعيّة لزبائن النظام المدرسي والجامعي . لقد بيَّن **توكفيل وجوفنيل** أن ازدياد سلطة الدولة تحقَّق على حساب النُّخب التقليديَّة ولمصلحة الفئات الاجتماعية الأكثر نشاطاً وطموحاً ، إن لم نقُلْ لصالح الفئات الأكثر حرماناً .

ب) إنها مطارحة تضعُ في خانة الدولة المحكومين والحكام ، أي جميع الأشخاص المعنيّين بالنشاط السّياسي ، سواء كانوا من « الخاصّة » أم من عامة المواطنين . إن كل محكوم هو في آن واحد **مواطن وخاص** Citoyen et bourgeois . فالمقصود بالبورجوازية ، **الخاصَّةُ** ، في حدود اهتمامهم الرئيسي بأعمالهم وأرباحهم ومداخيلهم وأجورهم ، وكذلك في حدود اهتمامهم بكل ما يؤثّر في مجرى الحياة العامة على رفاههم وأسرهم . والمقصودُ بالمواطنين **الأشخاصُ عينُهم** لكن في حدود اهتمامهم بما يعنيهم بوصفهم جسماً سياسياً ، هيئة سياسية .

زدْ على ذلك أن للحكام سلطاناً على المحكومين ـ وبهذه الصفة هم قياديون ، يأمرونَ وينهون ـ لكن سلطانهم ليس مُرتجلاً . فحتى عند المنظِّرين الإطلاقيّين يلتزم الملكُ بتقديم الحساب أمام الله وشعبه والتاريخ .

٤ ـ يمكنُ تعريفُ **الدولة** من خلال **التواقف** ، الاستتباع ، الذي تقيمُه بين الحاكمين والمحكومين ؛ وعليه يمكنُ لنشاطها أن يطولَ كل أبعاد الحياة الاجتماعيَّة ـ المجتمع الأهلي وجمهورية العقول والنفوس معاً . وحتى في حال انفصالها عن السلطة الروحية / المعنوية والعقلية / ، فإن الدولة تشاركُ فيها . إن نشاط الدولة يعمُّ المجتمع بأسره ، وفقاً لتراثٍ ثابت ، إذ المفروضُ بالحكام أن لا يتصرَّفوا إلاّ بما يعودُ بالخير على المحكومين ، أي أن يمتنعوا عما يعود بالنفع الخاص عليهم كحاكمين . وتزدادُ الأمورُ تعقيداً في مجتمعات الدول الحديثة حيث يُقال **إن الحكام هم المحكومون أنفسهم** : وحيث نجد فئاتٍ عدة من الحاكمين ـ رجال سياسة ، موظفين كباراً ، زعماءَ أحزاب ، الخ . ـ ، ومن المعارضين ـ زعماء القوى الضاغطة ، النقابيين والوجهاء من كل نوع . وبوجهٍ عام لا يشكل المحكومون جمهرةً لا لون لها ولا شكل ، لا حراك لها ولا رأي ؛ بل هم يساهمون مساهمة لا متكافئة في تدبير الدولة . وأن التفريق الشهير بين « مواطنين ناشطين » و « مواطنين سلبيّين » يسلّط الضوء على الفوارق السلوكية والاندفاعيَّة والقصديَّة بين المواطنين الذين يكتفون بالاقتراع والآخرين الذين لا يقترعون ، بين الناخبين والمناضلين .

٥ ـ يتواضع منظّرو **التراث التعاقدي** tradition contractualiste على أن الدولة تملكُ القدرة لإكراه الخاصّة ، عند اللزوم ، على التقيُّد بقواعد السلوك التي تُمليها عليهم كدولة ؛ لكنها لا تمارس هذه السلطة **اعتباطاً ولا إطلاقاً** ، لأنها **دولة دستورية** بمعنى أن عملها ، تشغيلَها ،

يخضعُ لاحكام تـدبيريـة صريحـة ، وأنها دولة ذات سيـادة تمـارسهـا عـلى الخاصة وعلى الجماعات الداخلة في نطاقها التـدبيري ، وفي مـواجهة دولٍ أخـرى . وبالمعنى الـدقيق ليست السيادة **سلطةً مـطلقـة** ، إنمـا هي **سلطة استنسابية**. وأخيـراً ، ليست **سلطة الدولـة** استيعابيـة مطلقـة بالمقـارنةمـع **سلطة الخاصة** .

٦ ـ تختلفُ صورة الدولة باختـلاف النظر في العـلاقة بـين الحاكمـين والمحكومين .

أ) **صورة الحاكمين** : هم عند روسـو **مندوبـون لا ممثّلين** ؛ وهـم في التراث الحرّ ممثلون خاضعون لـرقابـة الحاكمـين ، لكنهم يملكون حـداً من المبادرة . ويتفقُ **روسو وهوبس ومونتسكيـو ولوك** عـلى **عدم جـواز اعتبار الـدولة واقعـاً قائـماً بذاتـه** . فالـدولة ذات طـابع **صُنْعي** أي أنـه لا يمكن اعتبارها **كياناً قائماً بذاته** (**هوبس** : الدولة مسخٌ عجيب ، Lèviathan ، ابتكره الأفرادُ ، وتصوَّروه في أعلى مصافّ القوة ، تعبيـراً عن عجزهم) . وتجمعُ نظريات **هوبس وروسو** على البحث عن القوام المشترك بين الدولـة ومواطنيها ، أو **تلازم الدولة والمواطـنين** . ومما يستحق الانتبـاه أن المواطنَ يتماهى **جزئياً** بدولته ، بالغاً ما بلغت من الالتزام بمفهوم الدولة العلمـانية (الدنيوية) النِّسبيَّة . إنها **دولة دنيوية** (أو **علمانية** كما هو رائج بدون وجه علمي في الفكر السياسي العربي المعاصـر) لأنها بدون غـايات إعـلائية أو أقلّه لأن غاياتها ليست سوى انـدماجـات **صادرة** عن تـوليفات الخـاصة ، ولأنها بهـذه الصفـة غـايـات متنـاسبـة ، **منسـوبـة دائـماً** إلى التـوليفـات الاجتماعية .

ويحمل **الحاكمون** فكرة الدولة بوصفها **حَكَماً** بالمعنى القـوي للكلمة : الحَكَم الذي يحكم باسم القـانون ؛ فهـو إذن **بخلاف الـوسيط** ؛ والحَكَم

الذي يملك الوسائل مباشرةً أو مداورةً لإنفاذِ حكمه ؛ والحَكَم هو الذي يتصرَّف بمقتضى قانون التبادلية (العلاقة الطرديَّة) .

ب) **صورة المحكومين** : الدولة في نظرهم ليست احتكاراً للسلطة ، ففي المجتمع سلطات أخرى شرعية ، إن لم نقل فعَّالة . وعليه لا يمكن حصر **المسار الدولاني** Processus étatique في بُعْدٍ واحدٍ من أبعادها ـ الإكراه أو التعاقد . ـ زدْ على ذلك أن مسارات الدولة الحديثة ، حتى وإن نتجت عن تفاعل الأفراد ، فإن هؤلاء لا يدركونها مباشرة وبالشكل المناسب .

إن الشكل الدولاني في أيامنا هو التعبير الأكمل ؛ نسبياً ، عن المجهود المبذول تاريخياً لنظم علاقات البشر نظماً عقلانياً أو معقولاً ـ مقبولاً . هذه هي العبرة التي نستخلصها من فلسفة السياسية القديمة ، من **أرسطو** حتى **هيغل** . ومع ذلك فالمحكومون يرون صورة الدولة ناقصة ، غير كافية وغير تامَّة . لماذا ؟ لأن تنظيم الدولة يشكو من النواقص ، لأن خلط الإكراه والتعاقد يطرح مسألة تراتب الناس في **مجتمعهم الدولاني** ، ومسألة كيفيات تناسقهم وانتظامهم . وندرك أهمية هذه المسألة عندما نتفحَّص التعارض بين الدولة والأمة أو الدولة والمجتمع الأهلي فغالباً ما يشعر المحكومون أن الدولة نَسَقٌ مُتعالٍ ، تتجاهل المجتمعَ الأهلي وتنوُّع هيئاته الوسيطة ، وتفرضُ نفسها كإرادة محسوبة / حاسبة / ومفتكِرة / في مواجهة « حاجات » و « تطلّعات » الجماهير . كما أن العلاقة الرابطة بين الأرض والأمة والدولة ما زالت علاقة إشكاليَّة ، فهناك مجتمع بشري ، شمولي ، عالمي ، لا يمكن خفضُه وحصرُه في مجتمع الدولة / أو في مجمَّعات الدول .

33 دِين : Religion

□ الدّينُ ظاهـرةٌ مميزة **لكـل** المجتمعات البشـرية المـاضية ، الحـاضرة والمُقبلة . هذا ما أجمع عليه كبار المنظّرين للظاهرة الدينية في مطلع القـرن العشرين (**دوركيم** ، **مالينـوفسكي** ، **ڤيبر**) ، مـا عدا **سيغمـوند فـرويد** الذي ذهب في كتابه (Totem et Tabou) مذهبـاً مختلفاً ؛ إلّا أنـه لم يقُل بإمكان حصر المعتقدات الدينية في نوع من **الهذيـان المحض** ، ولا بخفض العبـادات والطقـوس إلى **مسالـك إكـراهيـة** . يضـاف إلى ذلـك أن علماء الإناسة والاجتماع يدَّعون تقديم **تفسير وضعي** لهذه الظاهرة ؛ مـع العلم أن اللاهوتيين أو علماء التأليـه تشدَّدوا كثيـراً ومطوَّلاً في القـول أن الواقعـة الدينية لا تخضع لسلطان العلم الوضعي .

1 ـ الإسهامُ الجديد لعلم الاجتماع والإناسة هو تناولها **الدين** كواقعة اجتماعية ـ وبالتالي كظاهرة إنسانية ـ تتحدَّى كل أنـواع الحصْر والخفض ، عـلى الرغم من تقبّلهـا كيفيّات متبـاينة في المكـان وفي الزمـان . فالتجـربةُ الدينيّة تتجسَّدُ في نسيج الفعل الاجتماعي ، الذي تسهمُ في إعطائـه معنىً مـا ، على الـرغم من كونها تتخطاه أحيـانـاً لـدرجـة إنكـاره وإنكـار كـل صلاحيته وصوابيّته ـ كما هو الحال مثلاً في بعض أشكال التزهُّد المتطرّف .

2 ـ إن علم الاجتمـاع الديني (**ڤيبـر**) يفيـدنـا في المقـام الأول عـلى صعيـد إظهار أهميـة التوجُّهـات الـدينيّـة في سـير المجتمعـات الحـديثـة ؛ فيـرفض ، مثلاً ، أشكـال النشوئيـة الساذجـة التي ترى في الـدين شكـلاً قاصراً من أشكـال الوعي الجمـاعي . يُضاف إلى ذلـك أن **دوركيم** الذي شدَّد كثيراً على خصوصيَّات الدين البدائي ، عزا بُعـداً دينياً خـاصاً لكـل

تجربة اجتماعية تامَّة . وبقدر ما كان يحدّد الدين بأنه « **الحياة المأخوذة على محمل الجدّ** » ، كان يجعل من الدين إحدى التركيبات الشمولية في الحياة الاجتماعية .

أما في المُقام الثاني ، فيفيدُنا **ڤيبر** من خلال تشديده على **غموض** هذه التوجهات بالنسبة إلى غاياتنا الأخيرة التي يجب أن تتجسد (لكي تكون فعَّالة) في منظومة ممارسات ومعتقدات مُحدَّدة ومضبوطة مؤسسياً . بكلام آخر ، لا يمكن خفض الظاهرة الدينية إلى تجربة ذاتية لبعض الأفراد « الفاضلين » ، ولا يمكن حصرها في بعض المتطلّبات الحياتية .

3 ـ وبمعنىً ما يعتبر كل دين تنظيماً / منظَّمة (باستثناء بعض الأديان القديمة التي تفتقر إلى التفريق بين الغايات الدينية الخالصة والغايات الاجتماعية) . ففي كل دين نجد في الواقع أدواراً متمايزة وتراتباً بين هذه الأدوار ؛ كما نجد فيه تفريقاً بين **الوسط الداخلي** الذي يكوِّنه المجتمع الديني ، والعلاقات بين مختلف فئات الأفراد المساهمين فيه ، وبين **الوسط الخارجي** ، المجتمع الدنيوي ، العلماني أو الدنِس ، الذي يرتسمُ المجتمع الديني في نطاقه .

4 ـ إذا كان كل دين تنظيماً ، فالدين ليس منظمة كباقي المنظمات الأخرى . **إنه التنظيم الذي يدبِّر الأمور القدسية** ـ وهذا يمكنه أن يعني أيضاً أنه ليس من التنظيم بشيء ! لقد ميّز **دوركيم** في كل واقعة دينية بين **المعتقدات والعبادات** ؛ وقال بإمكان تمييز المعتقدات استناداً إلى **طبيعة الإكراه** الذي تمارسه على نفوس المؤمنين ـ وفي هذه الحالة ، يمكن الكلام عن **مذهبيات** أي عن قضايا اعتقادية وضعها لاهوتيّون / فقهاء ، لا يمكن للمؤمنين أن يناقشوها ، وأن يُعاقبوا من السلطات التراتبية (المرجعية) في حال خروجهم عليها . وهذه المذهبيَّات يمكنها أن تتعلّق بأمور شتى ، لاسيما بالأمور**التاريخية** والأقوال (الشواهد) **الغيبيَّة** ؛ كما يمكنها ارتداء

الأشكال الأخلاقية والتعاليم القهريَّة . وفي حالات أخرى ، تتعلَّق المذهبيَّاتُ بأصل بعض أنواع الكائنات الحيَّة والنباتات والحيوانات والكواكب ، الخ . وعندئذٍ يمكننا الكلام عن **الأساطير** (بمعنى **أمثال وقصص** ، على هامش **التاريخ الديني**) . وفضلاً عن المعتقدات المذهبيَّة ، يتضمّنُ كل دين عدداً معيناً من الأوامر والنواهي ، من المحلَّلات والمحرَّمات . وعليه يمكننا الكلام في حال الأديان ، كما في حال كل التنظيمات ، عن وجود **نُظمة معيارية / عُرفيَّة** . والنظمة المعيارية الدينية تمتاز عن النظم الأخرى مثل : تعارض **الدين والسحر** ، وتعارض **الدين والعلم** . ولطالما وصف التراثُ العقلاني **العبادة** بوصفها فعلاً مجرَّداً من كل معنى ؛ ولكن لا يكفي - كما فعل **مالينوفسكي** - البحث عن معنى العبادة / الطقس في دوافع **الانسان الديني** الساعي للسيطرة على حصره أو قلقه أمام محيط قاهر أو أمام أسرار حياته المُغلقة . فإداء الطقس / العبادة يبدّل من سلوك المؤمن العابد ؛ وعليه فإن معناه ومعناها لا يكمنان في الفعالية الأدانية (صلاة الاستسقاء ، مثلاً ، قد لا تجلب المطر ، لكنها تستجمع طاقات المؤمنين في تحشُّدٍ ما) ، بل يكمنان في تعزيز تضامن الجماعة - شرط أن تكون العبادة مأخوذة على محمل الجدّ ، ومعتبرة واجباً حقيقياً / صارماً .

34 رمزيَّة اجتماعيَّة : Symbolisme Social

□ يستعمل الوصف « الرمزي » للدلالة على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية . وبات من الشائع اليوم التنديد بـ « السياسة الرمزيّة » أو أيضاً بالمجتمع أو « الدولة ـ المسرحية » . وبهذا المعنى يوصف بالرمزية النشاط الإبدالي الذي يُقدّم إرضاءات تعويضيَّة ، نظراً لعدم تحقُّق النتائج المرجوّة أو الموعودة .

1) في مصطلح علماء الاجتماع الفرنسيين (**دوركيم** ، **موس**) استخدم الوصف الرمزي في مجال الأساطير والطقوس والأضحية والصلاة . ويقوم كتاب **موس** الشهير **(Essai sur le don)** على تصوُّر **للرمزية الاجتماعية** يشدّد على المؤثِّرات الاجتماعية للوظيفة الرمزيَّة . هذا ، ويُشدّد **دوركيم** في كتابه « الأشكال الأوليَّة للحياة الدينية » على تصوّر للرمزية مماثل لتصوُّر **موس** . فهو يفسر المعتقدات والعبادات والطقوس الاستحرامية تفسيراً رمزياً ، لا تفسيراً حرفيّاً ، ويرى أن الأقدمين لا يكرّمون النباتات والحيوانات ، وإنما يكرّمون **المجتمع** ، ذلك الشيء الذي يجسّده الحيوانُ والنبات . وإذا وضعنا جانباً المعنى الذي يعطيه **دوركيم** للمجتمع ، فإننا مع ذلك نراه يُشدّد على أن المجتمع من أصل رمزي (جوهرُه الرَّمز) ، وأن الحياة الاجتماعية هي أساس نشاط الانسان العقلاني . وحتى تتجانس صورتا المجتمع والحياة العقلية فيه ، لا بد من التفريق بين **الرَّمزي والخيالي** .

2) استحوذ هذا التفريق بين الرَّمز والمُتخيَّل على اهتمام علماء الاجتماع الفرنسيين الكلاسيكيين ، وهم يرون أن الرمزيَّة الاجتماعية

تُشكِّل نُظمةَ ظواهر (ممارسات واعتقادات) يمكنُ وصفها بالظواهر الموضوعيَّة ، بمعنى أنَّها تؤسس إيلافاً صحيحاً بين أفراد المجتمع . وبكلام آخر : كل مجتمع لا يقوم ولا ينوجدُ إلا إذا توصل إلى التكوُّن كإيلاف رمزي . وبما أنَّ الرمزيَّة الاجتماعية لا يمكنُ فصلُها عن مسار الاتصال والإبلاغ ، فإنها تتباينُ وفقاً لشكل ومضمون مسار الاتصال ذاته .

3) هل الرمزيَّة مفهوم موضوعي ، وأين تكمنُ موضوعيَّتُها ؟ فإذا كانت الأسطورة شيئاً آخر غير الهذيان ، وحتى إذا كان الطقس العبادي لا يمكنُ خفضُه إلى عُصاب وسواسي ، فإنه لا يترتَّب على ذلك وصفها ضمن النشاطات الاجتماعية بأنها نشاطات « عقلانيّة » . إن **دوركيم** يصل إلى حد الخلط بين العقلانية والمجتمع والموضوعية ، الخلط بين **واقعية الاجتماع وموضوعية** علم الاجتماع . ويظهر هذا الوهن الفكري في نظرية دوركيم الخاصة بـ « التمثُّلات الجماعية » . فهذه التمثُّلاتُ تشكّلُ مجموعاً مركَّباً من الممارسات والاعتقادات التي « ترمزُ » للمجتمع (العَلَم يرمز للأمة ، فهو رايتُها ، ولكن لا أحد يستطيع القول إن العلم الثلاثي الألوان هو فرنسا) .

4) يقدِّم التحليل النفسي لعلماء الاجتماع نظريةً مغريةً جداً عن الرمزية . فقد أتاح علمُ الأحلام **(La Traumdeutung)** الفرصةَ أمام **فرويد** لكي يطوّر نظريَّته الرمزية (**الصورة الحلمية** تتميَّز عن **الصورة الادراكية** ، وعن **الذكرى** : إن الصورة الحلميَّة ترمزُ للرغبة المقموعة) . إذن ، رمزية فرويد هي **مسار إبدالٍ ومسار تسوية** ، وهي تسمح بمعالجة الدوافع الغريزية اللاواعية من جهة ، ومعالجة الإكراهات الاجتماعية ، وبشكل أعمَّ موجبات مبدأ الواقع من جهة ثانية . وخلافاً للوظيفة الرمزية ، عند الدوركيميين ، التي تكفل الاتصال بين أفراد المجتمع ، يُعتبر الرباط الذي يجمع بين الحلم والدوافع الغريزية اللاواعية ، رباطاً

متقلّباً ، متغيّراً . ومن جهته يحرص عالم الاجتماع أو الإناسي (كما يقترح **لقي - ستروس**) على عدم الخلط بين المثالات القديمة أو المُقولبات والأساطير المتّصلة دائماً بممارسات طقسية ، هي نفسها مسجَّلة في وسط مؤسسي محدَّد تاريخيَّاً وجغرافيَّاً . والواقع أن كتاب (Totem et Tabou) ، **الأستحرام والمحرَّم** ، لفرويد ، يقدِّم لنا **شبكيَّة رمزية** تمثّل مصير الإنسانيّة . لكنَّ استشفافات فرويد لا تُشكّل نظريَّة خاصة بالرمزيَّة **الاجتماعية** ، بل تقدّم لنا عدداً مُعيَّناً من الأساطير (**أوديب** ، مقتل الأب ، تآمر الأبناء على سلطانه الاستبدادي ، ثم تشاركهم بعد موته) ، والخلاصة أن التحليل النفسي لا يقدّم تصوُّراً يساعد عالم الاجتماع على تناول مسألة تمأسس وتموضع المسار التفاعلي ، هذه المسألة المهمّة جداً في علم الاجتماع .

5) بقدر ما نقرّبُ **الرمزية** من وظيفة الإتصال والتوصيل ، تبرز أمامنا مسألة **البُعد المعرفي** للرمزية ، مسألة التكيُّف المعرفي (عبر الاتصالات) بين الأفراد . فالتكيُّف المعرفي هو تكيُّف **رمزي** . والتوصيل / الاتصال الرمزي ليس مُدركيًا ولا لفظياً تماماً . والمفهوم الذي تتصل به كلُّ كلمة يمكن أخذه في معانٍ مختلفة : مثال ذلك كلمة **المرأة** يمكنها أن تعني كائناً بشرياً من الجنس الآخر ، المعارض لجنسي ، وذي الخصوصيَّات المميزة (**العلامات الفارقة** : الشعر ، الصوت ، الوجه الخ) . ويمكنها أن تعني الجنس الآخر ، الشريك لجنسي ، وذا خصوصيَّات مشتركة (**علامات جامعة**) . إذن هناك رموز أخرى غير الكلمات .

6) إن **نظرية الرمزية الاجتماعية** يتجاذبها اتجاهان متعارضان : إتجاه يعتبر الرمز ضرباً من الخيال ، انقطاعاً عن مبدأ الواقع ؛ واتجاه يعتبرُه بُعداً من أبعاد المجتمع ، يجب وصله بقانون الرموز والترميز - بحيث يمكن ترميز الظواهر والحوادث الاجتماعية .

35 زُمَر (جماعات) : *Groupes / Groups*

□ الجماعةُ هي مجمع النَّاس ، ومبتدأ الاجتماع البشري : فلا أفراد بلا اجتماع في الحياة ، وعلى الحياة ؛ « ولا جماعة بلا إمارة » (أي بلا سياسة) ، كما يقول **عُمر بن الخطَّاب** ، « ولا إمارة بلا أمير » ، أي بلا قائد سياسي جامِع ، له عقلُ الجماعة وسلطانها . وكون الإنسان كائناً سياسياً يحيا بالاجتماع ، أو كائناً اجتماعياً يتقوَّى على مصاعب الحياة بالسياسة / أي بالتدبير (راجع : **أرسطو** ؛ **الفارابي** ؛ **ابن سينا** ؛ **ابن خلدون** ، الخ) ، إنّما يشكّل إطاراً مرجعيًّاً لواقعة **الجماعة** ، لمظهريَّةِ وجودها وعليّةِ استمرارها وتواصلها في التاريخ . وإذا تساءَلنا كيف يتمكَّنُ **الفردُ** من تغيير موقفه أو رأيه ، فسوف نلاحظُ أن انتماءه أو عدم انتمائه إلى زُمرة جماعيَّة ، إلى **جماعة** ، إنما يؤثّر على سهولةِ هذا التغير وسرعته واتجاهه . فبوجه عام ، ينحازُ الفردُ إلى المواقف التي ينسبُها إلى الجماعة ؛ وهذا الانحيازُ الذي تستوجبُه حاجة الأمن القائمة على الإمتثال والانقياد ، يمكنه دفع الفرد إلى التعاطي الحرّ مع مُقوّمات الإدراك ومعطياته . لكن ما يجبُ التنبُّه له هو أن الفردَ يعيشُ في الجماعة دونَ أن ينحلَّ فيها كُلِّياً ، إلاّ في حالاتٍ استثنائية وظروف بالغة الدِّقة يتماهى فيها الفردُ مع الجماعة التي ينتسبُ إليها (راجع نقد **دوركيم** **لتارد**) .

1 ـ هناك أنواع كثيرة من الجماعات ، يتوقَّفُ حصرُها وتصنيفها على المعايير المرجعية المعمول بها في تعريف الجماعة وتعيينها . من هذه المعايير نستذكِرُ : **حجمُ الجماعة** : **نوعيَّةُ العلاقات** بين أفرادها ؛ **كثافة الانصهار** القائم بينهم أو مدى المسافة الفاصلة بينهم ؛ **ديمومة الجماعة** ـ تواصل أو

تفاصُل روابطها واتصالاتها . وهناك فرق بين **جمهرة وجمهور** ، لأن كل تسمية منها تُشير إلى أوضاع اجتماعيّة مختلفة (مواقع وأدوار) . فالجمهرة أو **الحشد (Foule)** الذي يشاهد لعبة كرة قدمٍ ، تسودُه علاقاتٌ تفاعليَّة : بعض المتفرّجين يصفّر ، وبعضهم الآخر يُصفِّق ؛ وفي كلا الفريقين تقوم علاقة تضامنية ، وتظهرُ في الوقت نفسه **مفارقة** أو علاقة تفارقيَّة حسب وتيرة حماس المتفرِّجين . لكنَّ الأمر مختلف بالمقارنة مع صف أو **طابور انتظار** : هنا تنشأ العلاقات على قاعدة التجاور المحض ، التعايش البيئوي . ويزداد الأمرُ اختلافاً عندما ننتقل إلى ظاهرة **الجمهور** Masse ، جمهور مشاهدي التلفزة ، قرّاء جريدة الخ ، الذين يتضاءَل حظهُم في التفاعل ، وقد تصل المسافة بينهم إلى درجة الفصل أو الإنفصال . يضافُ إلى ذلك أنَّ الصلةَ بينهم لا تقومُ إلّا مداورةً ، من خلال **وسيط** (الشاشة الصغيرة ، الصحيفة المطبوعة ، الخ) . فما يجمعهم حقاً هو القراءة أو المشاهدة .

2 ـ مهما تكاثرت الجماعات وتنوَّعت ، لا يمكن خفضُها أو حصرُها في مثنويَّة على النمط السارتري (قوامُها التسلسليّة ، ومظهر التعارض بين جماعتين : جماعية عملية ـ جامدة ، وجماعة متصاهرة / متدامجة) ، ذلك لأنّ التعارضات بين الجماعات لها دلالاتٌ شتَّى ، ولأنّه لا يمكنُ الخلطُ بين الجماعة وأي تشكيل مؤسسي خاص . والحال ، يمكنُ لعالم الاجتماع استقراء مسار الجماعة من زاويتين : زاوية **الارتقائيّة** وزاوية **التاريخانية** . كما يمكنه تناول الجماعات إنطلاقاً من العناصر المُكوّنة **للتفاعل** .

3 ـ من الوجهة التاريخية **استأثرت** « الجماعاتُ الصغرى » ، ذوات الهموم المشتركة (السكن ، الهجرة ، المدرسة الخ) ، باهتمام العلماء الاجتماعيين المهتمّين مباشرة بالقضايا الاجتماعيَّة وبالخدمات التي تحتاج إليها الجماعاتُ الصغرى في مسار تحوّلها وانتقالها . ومثالُ ذلك الأعمالُ

الأولى **لمدرسةِ شيكاغو** التي تناولت سلوك هذه الجماعات في الأحياء المهجورة داخل ولاية **الميدلويست** (الغرب الأوسط) ، وأعمالُ **مالينوسكي** Malinowski التي أفضت إلى ظهور منهج « المُلاحظة المشارِكة » L'Observation participante .

أ ـ أولى قواعد هذا المنهج تقول إنه لا يمكن لعالم الاجتماع / أو لعالم الإناسة (للاجتماعيّ أو للإناسيّ) أن يكتفيا بدرس الاجتماع « من بعيد » ، إستناداً إلى وثائق ومدوَّنات أو تقارير .

ب ـ يجب على الاجتماعيين والإناسيين أن يفهموا النَّاسَ الذين يدرسونهم / يلاحظونهم ، وأن يكلّموهم بلسانهم أو بلهجاتهم ، وأن يُجيدوا تفسير تحركَّاتهم وتصرّفاتهم : وبمقتضى هذه الشروط التشاركيَّة يمكنهم ، فقط ، إكتناه حياة الجماعة .

ج ـ يترتَّب على هذا المنهج قيام دراسات متخصّصة في **انتظام** الجماعات ، وقياس درجة انتظامها (راجع : **مورنو** Moreno وما يسمّيه **الثورة السوسيومترية**) .

4 ـ يُقابل هذا المنهج ، منهجُ **نشاطية الجماعة** الذي اعتمده علماء النفس من مدرسة **كورت لوين** Kurt Lewin . ويقتضي هذا المنهج عدم البحث عن التطابق بين بنيتي التفاعل ، المثالية والفعلية ، الممثولة والماثلة ؛ إذ المطلوبُ الآن جعل الممثلين / الفاعلين يعترفون ، من خلال تعلمهم أدوارهم واكتشافهم الوضع الذي يدخلهم فيه إداء هذه الأدوار ، يعترفون ببعض القواعد الكفيلة بالحدّ من توتراتهم الشخصية المتَبادلة ، والكفيلة بإطلاق مؤثِّرات تعاونهم إلى أعلى درجة . هكذا يتحوَّل مسرحُ الجماعة من **مرصد** إلى **مُختبر** حيث يأذنْ فهمُ المسار التفاعُلي و « قواعد اللعبة » ، للاعبين بتغيير وسطهم الاجتماعي .

36 زِنا الأهل (المُنكر) : Inceste / Incest

□ منذ أمدٍ بعيد والبحث يدورُ حولَ **مُحرَّم المُنكر** (**زنا الأهل**) وحول الأساطير التي تروي موضوعة الزّنا الأهلي المنشود أو المُتحقِّق (راجع : **ألف ليلة وليلة** ، زنا الأخ والأخت) . وتقدّم لنا عدّة أساطير نماذج لسلالات ذات أصل مُنْكَر ، مُحرَّم ؛ ولكنها تجعلها موضع اعتزاز ، أو على الأقل مُبرِّراً لتسنم منصب خاص وأداءِ دور مُتميِّز . ويعتبر **برونيسلا ومالينوفسكي** من أوائل الذين قاموا بجمع أساطير متعلّقة بزنا الأهل (أسطورة Inuvayloi'u) ـ (أسطورة Oedipe) الخ . ولدى اكتشاف واقعة الزّنا الأهلي (العائلي) يُصار إلى نفي الفاعل أو الاختصاء الذاتي (Autocastration) ، كما يُصار إلى معاقبة **الأخت** التي تُكرِه أخاها على الفعل الشنيع ، بدفنهما معاً في **مغارة** (احتراقهما معاً في **قبر** تحت الأرض ، كانا يستعملانه مخدعاً ، **ألف ليلة وليلة**) . راجعَ **أوديب** Oedipe .

37 زِنا العائلة المالكة : Inceste Royal

□ أصل الزنا في العائلة المالكة ، جهل الشريعة الاجتماعية الكبرى التي تنظّم تبادل الزوجات : يتعاطى المَلِك العلاقات الجنسية المُنكرة مع شقيقتيه ، قبل أن يجري تزويجهما من البطل / الزوج الغريب ، التزويج الخارجي الذي يلغي الزنا العائلي . ونجد لدى بعض ملوك كوبا « زناً عائلياً طقسياً » يقيمونه مع الأم والأخوات في منزل يسمّى « **منزل التعاسة** » . وتحتلُّ رمزيَّةُ الزنا العائلي مكانة كبيرة في أساطير وطقوس الـ « كوبا » . ويتشابه فصل العشّاق العائليين الزناة مع « فتق السماء والأرض » في بعض الأساطير . وبعبارات علم الاجتماع ، نقول إن **أسطورة كوبا** تقرّرُ على نحوٍ ما إن المجتمع الأمومي (المنتسب عَرْضاً ، إلى الأم - راجع رواية أحد البدو : قيل له انتسب ، قال أمي فلانة ، وخالي فلان ؛ فانتقده محاورُه قائلاً إن العرب تنتسب بالطول (خط الأب) فما بالك تنتسب بالعرض (خط الأم) - **محاورات الأدباء والبلغاء**) ، إن المجتمع الأمومي الشديد التوازن يتضمّن الوصل الاجتماعي (العقيف) بين الأخ والأخت .

38 سُلطان : Autorité / Autority

□ يُقـال سلطانُ **شخص** أو **مؤسسة** أو **رسالة** **(دعوة)** ، للتدليل على الثّقة وتقبُّل الرأي الصادر عن هذه المراجع . فالسلطانُ علاقةٌ ينبغي تحليلها من زاوية الجهة (الشخص أو المؤسسة) التي تطلقها في شكل رسالة أو أمر ، ومن زاوية الذي يتلقّاها .

1 ـ من زاوية الجهة المُصدرة للسلطان ، يلاحظ **ماكس ڤيبر** وجود ثلاثة أشكال للسلطة (الحكم ، النفوذ Pouvoir légitime) المشروعة .

أ) فالأمرُ أو الرسالة يكون **مأذوناً** ، **سلطانياً** ، نافذاً ، إذا كان متطابقاً مع التراث المألوف . وعندئذٍ يمكنُ الكلام على السلطة التراثية .

ب) وفي المُقام الثاني ، تصدرُ سلطة الأمر أو الدعوة عن كونها متوافقة شكلاً مع القانون أو القواعد والأعراف والمعايير السائدة ، وهذا ما يسمّيه ماكس ڤيبر السلطان العقلاني ـ الشرعي Le Pouvoir nationel -légal .

ج) يمكن أخيراً للأمر أو للدعوة أن يفرضا نفسيهما لأنهما يمثّلان سحْراً أو رحمة (السلطة الباهرة : سلطانُ النبيِّ أو البطل) .

2 ـ تكون العلاقة السلطانية متقلّبة ، متغايرة تباعاً لإمكانات الانتقال من نمط سلطوي إلى آخر . فهذه الأنماط الثلاثة قائمة في المجتمع الصناعي الغربي الذي يدرسُه ڤيبر ، إلاّ أنه يمكن حصرها في نمطين إثنين : نمط السلطة التقليدية ، ونمط السلطة العقلانية ـ الشرعية . وهذان النمطان يرشدانا إلى واقعتين اجتماعيتين مختلفتين من حيث حالة

الانتظام : المجتمع اللامنتظم نسبياً ، والمجتمع المنتظم في نقابات واتحادات وروابط وهيئات وأحزاب الخ . ومما يلاحظ أن نمط السلطة العقلانية ـ الشرعية آخذٌ في التغلّب على الأنماط الأخرى في حضارات الغرب ، حيث تتماهى **الحداثة والعقلنة** ؛ ولكن هذا نزوعٌ لا أكثر ، يتجلّى من خلال صراعات يخوضُها ضد نزعات واتجاهات أخرى في المجتمع الغربي الحديث . ومثال النزوع الإداري (البيروقراطي) الذي لم يتمكن من التبلُّور **في نمط مغلق** ، لأنه مرتبط بسلطة سياسية منفتحة على التيارات الأخرى ، ومتغيّرة . ومن المعلوم أن السلطة يمكنها أن **تفسد** بطريقتين : طريقة **الرتابة** ، وطريقة **الارتجال** .

في المقابل ، تبدو سلطة أصحاب المهن الحرة (الأطباء ، المحامين ، الأساتذة) مرتبطة بشرعية عقلانية خاصة ، وبالتالي فهي سلطة محدودة ، مختصّة ؛ يبرّر أصحابُها استعمالهم لها أمام أقرانهم من جهة ، وأمام القانون الذي يسمح لهم بأدائها . وفي كلا الحالتين تصطدم ثقةُ الناس بأصحاب المهن الحرَّة بعقبتين : أولاهما الثقة بمواصفات الخبرة أو الكفاءة التي يتمتع بها **الفنّي** ، والتي يبنيها على قواعد منطقية وتجريبيَّة ، بحيث أن **الزبون** (المريض ، المظلوم ، الطالب) يثق بالفنيّ ثقةً اعتقادية (أُصدّقه لأنني آمل ذلك ، وآمل ذلك لأنني أصدّقه) . وثانيتهما الثقة شبه الواقعية التي يمكن وصفها بالثقة « الصوفيَّة » ، حيث أن الفنيّ ينتزع ثقة زبونه ، استناداً إلى ماضيه ، كفاءته ، شهرته ، الخ .

3 ـ على أن السلطان لا يتوقَّفُ فقط على أوضاع أصحابه وأساليبهم ، بل يتوقَّفُ أيضاً على طريقة استقبال المعنيين لأوامر السلطة ودعواتها . وهنا تجدرُ الاشارة إلى كون السلطة مصدر حرمانٍ وإحباط لأولئك الذين تُمارسُ عليهم . فهل معنى ذلك أنه يمكنُ خفض كل سلطة إلى « **العنف** » المسمَّى تارة بالعنف « الأصلي » ، وتارة أخرى بالعنف « الرمزي » أو

« التأسيسي » ؟ مما لا شكَّ فيه أن التعايش مع آخرين يستلزم وضع قواعد لنظم العلاقات معهم . ومثل هذه القواعد يحدُّ من مطامح الفرد وادعاءاته ، فلا يمكنه قبولها عن طيبة خاطر . الأمر الذي يستدعي ، بدوره ، جملة تدخُّلات لسجم علاقات الجماعة المنتظمة على أساس سلطة واحدة ، معترف بها كضرورة وظيفيَّة . وهذه السلطة تعرف بالديمقراطية ـ لأنها في الوسط ، يشارك فيها أفراد الجماعة ـ ، وتقابلها سلطة « استبدادية » ، تفرض الإحباط ، من طرف « قائد استبدادي » ، وتعتمد أساليب القهر والاعتباط . إن القائد الاستبدادي يمارس السلطة مع أعوانه ، بمعزل عن بقية أفراد الجماعة . هنا يجري تجاهل الآخرين ، المنبوذين Les Exclus ، أو اعتبارهم كمجرَّد أدواتٍ . السلطة الاستبدادية هي سلطة قيادية ، أمرية ، لا تشاركيَّة .

إن تحليل التناذر السلطوي Le Syndrome autoritaire ، أي تزامن اعراض السلطان الاستبدادي ، يخشى أن يتحوَّل إلى أيديولوجية (فكرويَّة) تقوم على « الرفض الكبير » الذي يملأ ، الآن ، كثيراً من الدراسات والبحوث في مجالات التربية والعلاقة العلاجيَّة أو البيروقراطية .

39 سُلطَة : Pouvoir / Power

□ ما من مفهوم سياسيٍ أشيَع من مفهـوم **السلطة** . وهو عـلى الأقل يحتملُ ثلاثة معانٍ : أولاها أنّه لا سلطة بلا **موارد** ؛ وثـانيها أنـه لا سلطة بلا **قُدرة** على استخدام هذه الموارد (خطة الاستخدام) ؛ وأخيرها أنَّـه لا سلطة بلا **تدبير استراتيجي** ، بلا خطة إحترابية ـ فـالسلطة لا تُمارس **فقط** بحكم الأمـور الثابتـة ، بل تُمـارس أيضاً في مـواجهة المقـاومة التي تُبـديها الإراداتُ المناوئة . أي كما يقول الفارابي : لا سلطة بلا تغالُب وتسالُم .

1 ـ كيف نعرِفُ السلطة لكي نُعرِّفها ؟ نعرفها من خلال قـدرتها عـلى استعمال مواردها ، أو قدرتها الاحترابيّة بإزاءِ الآخـر ، قدرة تعبئـة الموارد ودمجها . ونعرِّفها بأنَّها : علاقة تنتسبُ إلى **التحليـل التفاعـلي** ، أو ظاهـرةٌ أعقد « تخرجُ » من تكتُّل أو تركُّب تنويعة أنماط تفاعليّة أوليَّة .

2 ـ في القراءة التفاعليّة ، تبدو السلطة بمثـابة عـلاقة لا متـوازية بـين فاعلينْ على الأقل (هي علاقة التابع / المتبوع ، حيث ينفّذ التابعُ إرادات أو تعليمـات وإيحاءات المتبُـوع ، وحيث يستجيبَ المتبوعُ لمبـادرات التابـع ورغابه وأدب حيـاته بـوجه عـام) . هذه القـراءة الأولى تبقى محصورة في حقل « علم الاجتماع المجهري » الذي يدرس « الزمر المُتساجلة » .

3 ـ كما أنَّ السلطة لا يمكنُ حصرُها في تفاعل طرفين / تكون حصيلة لعبتهما صِفراً / ، فإن **مواردهـا** لا تنحصرُ فقط في ممـارسة **القـوّة** ، أي في جملة الإكـراهات الجسـدية والمـاديّـة (القـدرة عـلى القتـل ، التجـويـع ، المعاقبة ، الخ) . ولا يترتَّبُ على ذلك أن السلطة لا تجدُ نفسها في موضع

القوة ، ولا يمكننا تصور السلطة بدون القوة . وما يجبُ التنبُّه إليه هـو أننا نكون أحياناً مكرهين على النزول عند إرادة الآخر ، إما لأنه يستعملُ قوَّته ضدنا مباشرةً ، وإما لأنه يهدِّدنا باستعمالها مداورةً . وعليه فإن العـلاقات بين السلطة والقوة بالغة التعقُّد ، ولا يجوز خفض إحداها إلى الأخـرى إلَّا في حالة قصوى . ويبقى أن نلاحظ أن مصدر قوة السلطة هو **شرعيّتهـا** ، وأن الهيمنة لا يمكنها أن تدوم بدون توفُّر حدٍ أدنى من الشرعية .

4 ـ فما هي السلطة الشرعية ؟ إنها السلطة القادرة على فرض قـراراتها بـوصفها قـرارات نافـذة ومثبوتـة ؛ وهي من وجهـة التفـاعـل والمسلك ، السلطة التي تكون توجيهاتها مـوضع تـأييد واستحسـان من جانب أولئـك الذين تخاطبهم . وفي المقابل تعتبر الطاعة أو التأييـد المتحمس من عوامـل الإسهـام في جعـل السلطة واجبـاً معنـويـاً أو حقـوقيـاً يـربط بـين المهيمِن والمُهَيمن عليه ، أو بين الحاكم والمحكوم .

5 ـ بكلام أعمّ يمكننا القول إن السلطة هي **مسار مقْصـدي** Processus intentionnel يؤثّر في طرفين فاعلين عـلى.الأقل ، ويؤثـر من خلال إعادة توزيـع الموارد والمصـادر المتحققة في استـراتيجيّات مختلفـة ، يؤثّر في المستوى النسبي لقدرات هـذا الطرف أو ذاك ، عـلى نحو متـطابق أو على الأقل متصالح مع صيغة الشرعيّة القائمة . إذن ، السلطة علاقة اجتماعية عامة جـداً ، ومن النافـل القول أن مـواردها واستـراتيجيَّتها تتحـدَّدُ وتقوَّمُ بالنسبة إلى وضع معينَّ ، وليس على الإطلاق . ومن البداهة التسليم بـأن السلطة موجودة في أي سياق اجتماعي كان ، سواءٌ في أكبر المجتمعات أم في أصغر الزُّمر والجماعات (راجع تحليلات **بال** ، **لوين** ، **مورنـو**) . إلاّ أن العقبـة الكبرى التي تـواجـه عمـوميـة التحليـل الاجتمـاعي المجهـري للسلطة هو أن هذا التحليل يُغفل مسار تكوُّن **صيغة الشرعية** .

6 ـ لنتساءَل الآن : في أية أوضاع ومواقع تظهرُ العلاقاتُ السلطوية ؟

إنها تكون منظورةً بوجهٍ خاص عندما يكون ثمة مجال **لتنسيق الفعاليات** المتنوّعة والمختلفة بالقوّة . ومثال ذلك نموذج **تقسيم العمل** لأداء مهمة مشتركة ، الذي يفترض **التخصُّص في المهام** التي يندرج كلٌ منها في موضعه المحدد له داخل سلسلة الوسائل اللازمة لتحقيق الهدف الجماعي ، كما يفترض **التنسيق بين الجهود المبذولة** . وفي مستوى التنسيق هذا تُطرح مسألة السلطة : فهل يرتدي التنسيقُ طابع التشارك التعاقُدي أم طابع التراتب الهرمي ؟ إذا ارتدى طابع التشارك ، سينجم عنه أمران : أولهما نوع العلاقات بين المتشاركين وخصوصاً طريقة تقاسمهم ثمار تعاونهم ؛ وثانيهما نوع العلاقات بين المتشاركين والمندوبين أو الممثلين الذين يكون المتشاركون قد اختاروهم لتولي شؤون قيادتهم وللسهر على طريقة سير مشروعهم . والحال ، فإن للعلاقة السلطوية رهانين على الأقل : ضبط المسار التعاوني وتوزيع المكاسب الناجمة عنه . ولكن التنسيق الذي افترضناه تشاركياً وتعاقدياً ، يمكنه أن يكون **تراتبياً** . في النظام القائم على **التنسيق التشاركي** تتخذ السلطة شكل الأوامر والبرامج ؛ وفي النظام القائم على **التنسيق التراتبي** ترتدي شكل الإمرة والقيادة . إن التوجيهات يمكنها أن تترك هامشاً تقديرياً هاماً بالنسبة إلى المشاركين الذين يمكنهم الإسهام في وضع البرامج ؛ في حين أن القيادة تأتي من فوق ، وترمي إلى فرض مشاكلة ضيّقة وصارمة بين ارتقابات القادة وسلوك المنفّذين . ويمكننا أن نضيفَ إلى هذين الشكلين التشاركي والتراتبي ، شكلاً ثالثاً هو **السلطة التنافسية** Le Pouvoir Concurrence ، أي سلطة الموقع / المنصب (rang; peking order) ، السلطة المشابهة للعلاقة الاجتماعية القابلة للمقارنة والتغالب والتجابُه .

40 سلطة الشعب : Dèmocretie / Democracy

□ تنتسب هذه الكلمة ، ديمقراطية ، إلى المصطلح الفكروي ، لكنها تحملُ مضموناً تحليلياً تشهدُ عليه المكانة التي تحتلُّها في اصطلاحات الفلاسفة وعلماء السياسة والاجتماع . أما المسألةُ الآن فلم تعد اشتقاقية بل دلاليّة : هل كانت تدل هذه الكلمة في أثينا (القرن الخامس) على ما تدلُّ عليه حالياً في الديمقراطيات الغربيَّة الكبرى ؟

1 ـ نظامُ أثينا تميَّز بطابع الحكم الشعبي المباشر : إنه اجتماعُ المواطنين الذين لم يتخطَّ عددهم العشرين ألفاً ، حيث تُقرِّر الشؤونُ العامة مباشرةً ، بأكثريَّة الأصوات المقترِعة . والمواطنية تنحصرُ في الأحرار ـ ولا تطولُ « العبيد والدخلاء » . والقضاةُ في أثينا كانوا أكثر من قضاة بالمعنى الدقيق للكلمة إذْ أنّ معظمهم كان يصح فيهم وصف « الدهماويِّين » اي « المدبّرين السياسيين » وجوهر القول ان نظام **أثينا** هو « **ديمقراطية مباشرة** حيث لا يشكّل المواطنون سوى أقلية من السكَّان ، وهذه الأقلية كانتْ تُمارس السيادة » .

2 ـ أما المؤسسات السياسية في أوروبا الحديثة فتتميَّز عن النظام الأثيني بكونها : تمثيليَّة وكثاريَّة (تعدديَّة) . فهي مؤسساتُ **تديرُ** أواليَّات الضبط التي من خلالها يمكنُ الشُّروع في لعبة « الحاكمين » و « المحكومين » . وأما نظامُها السياسي فمتّصلٌ بحالة اجتماعية مميزة [بتقسيم متطوّر جداً للعمل ، [وبوجود **مجتمع أهلي** حيث **البورجوازيّون** يوّفرون غطاءً شرعياً لتنوُّع مصالحهم وآرائهم .

3 ـ القصدُ من هذا التفريق بين الحكم الشعبي المباشر / والتمثيلي ، هو التخفيف من المُطْلَقيَّة الظاهرة في تصوُّر جان ـ جاك **روسّو** لما يسمّيه

[الإرادة العـامة] ، والـدعوة إلى تصـور عملي معقـول لحكم الشعب على الطريقة الانكليزيّة (حكم القانون / حكم الرأي) . وهذا التصوُّر الذي يسـوقُـه بنجـامـين كـونستـانت Benjamin Constant يمكن وصفـه بـ « **الليبـرالي** » ، مقابـل تصوُّر روسـو الـذي يـوصف بـ « **الـراديكـالي** » . والنزاع بين هذين التصوّرين ، الحرّ والجذري ، للحكم الشعبي ، يتعلّقُ أولاً بقـواعد التنـظيم السياسي ، وثـانياً بكيفيّـات التدبـير المؤسسي . إن الحكم الحرّ يبتدىء من أولويَّة **الحرية** ـ بـوصفها إستقـلالاً / عن السلطان لا تبعيـةً / للسلطان / إلا فيـما يختصُّ بـالنفـع العـام ـ ، ويتـواصـل في **المساواة** ـ بوصفها حالة استحقاقية ، لا مكان فيهـا للامتيـازات بمعزل عن الاستحقـاقات ـ ليكتمـل في **المؤاخاة** ـ أي في **إيـلاف** سياسي متمـاسك ، يحترم كرامة الناس (النـاس **أحرار** ، النـاس **سواسيَّـة**) . والحال ، فـإن هـذه الهـرميـة تبـدأ ، في التصـور الجـذري للحكم الشعبي ، منَ مفهـوم المسـاواة / السواسيَّـة : فـالحـريَّـة ذاتُ مصـدر طبقي أقـلي ، نخبـوي ، والمؤاخاةُ ترادف **الأهلية المدنية** أو وحدة الجسم السياسي . وبكلام مُجتلب من **مونتسكيو** ، نقول : إن محرّك الحكم الشعبي الحر هو **الاعتدال** ، وأن محرّك الحكم الشعبي الجذري هو **الفضيلة** .

4 ـ وإذاْ بحثنـا عـمّا هـو مشتـرك بـين مختلف المؤسسـات ومختلف الفكرويات الديمقراطية ، وعمّا يشكّـل تناقضـاً أو « روحية » مشتـركة عـلى الـرغم من تنوّعهـا ، فإننـا سنجدُ فيهـا إقـراراً بـالفـردانيّـة وتـوجُّسـاً من الحاكمين : حكم الشعب معناه حكم المواطنين كافةً (لا حكم الدولـة ولا حكم الأمّـة) الذين يعبّـر كلُّ منهم ، نفسيـاً ، وجدانيـاً وذاتياً ، عـمّا يراهُ صالحاً للجمهوريَّة . ويترتّبُ على ذلك أنّه لا يجوز للحكام أن يكونوا أكثر من عـاملين / مفـوضـين ، ممثلين لهـذا **الجمـع السيّـد** (Souverain Collectif) . ويرى علماءُ الاجتماع أن **رقـابة المحكـومين للحـاكمين** هي

رقابة **إفتراضيّة** ؛ ويكفي للتدليل على ذلك تحليلُ أواليّات التمثيل . فقانون حكم الأقلية الفولاذي يظهر مدى ضعف دوران النّخب السياسية ، لأن « الممثلين » و « آلاتهم » يشكّلون جداراً يحول **دون تمكين السيد الجمعي** من الإفصاح عن ذاته . كما أن عدداً من الباحثين فوجيء بظاهرة مصادرة السياسيين المحترفين للسلطة السياسية ؛ فرأى **شومبتر** Schumpeter أن « الأنظمة الديمقراطية تتميز أساساً بهيمنة السياسيين » ـ وهؤلاء يشكلون في المجتمعات الغربية شريحةً من النخبة ، متخصّصة في عمليات التوسُّط والسمسرة .

5 ـ زدْ على ذلك أن المصطلح **الديمقراطي** ، الوصف بالديمقراطي (بالحكم الشعبي) لا ينطبق فقط على المؤسسات الحكومية ، وإنما ينطبق أيضاً على كل مجتمع ، مهما كانت طريقة تعيين حكّامه ، تخضع فيه ممارسة الحُكم لبعض الشروط المتعلقة بتحديد الأهداف الجمعية ، وبمشاركة أفراد الجماعة في وضعها وتطبيقها . وفي هذا الأُفق ، يعتبر ديمقراطياً كلُّ مجتمع تكون فيه الأهدافُ الجمعيَّة / الجامعة موضوعَ إجماع ضمنيّ على الأقل ، وتوزّع فيه المناصبُ وفقاً لمعايير وظيفية وليس فقط بمقتضى أنظمة تراتبية (قواعد طبقيَّة ، طائفية ، إثنية / عرقيّة الخ) . وعليه ، يتحدّث بعض علماء النفس الاجتماعي عن « تنظيم » أو عن « تدبير » ديمقراطي ، أكثر مما يتحدثون عن نظم ديمقراطية .

41 ضبط اجتماعي : Contrôle Social

□ علمُ الاجتماع الأميركي هو مصدرُ اللفظة ومفهومها . فلفظ control بالانكليزية له دلالة إيجابية ؛ **ضَبَط** الشيء أي **ساده** . إلا أن هذا اللفظ contrôle له بالفرنسية معنى سلبي : ضبط الشيء أي **راقبه** أو **منع حدوثه** . بهذا المعنى يتحدَّث الفرنسيون عن الضبط البرلماني (الفيلسوف الآن Alain يعرِّفُ النائب بأنه « ضابط ») وعن الضبط الحقوقي أو الضبط المالي .

1 ـ بدأ اهتمام علم الاجتماع الأميركي بمفهوم **الضبط الاجتماعي** في عشرينات القرن العشرين ، وخاصة في مضمارين : مضمار الدراسات المتخصّصة بالانحراف والجُرميَّة ، ومضمار تعلُّم المهاجرين وأبناء الأقليَّات الاثنيّة نماذجَ ثقافية يتداولها الأميركيون من أفراد الطبقة المتوسطة ، وأثر هذه النماذج على القادمين الجُدد . وعليه فإن مسألة الضبط الاجتماعي تطرح نفسها في حدود « توافق المسالك الفردية مع المنظومة العرفيَّة السائدة » ، وبالتالي في حدود « الثواب » و « العقاب » .

2 ـ والحال ، فما الضبط الاجتماعي ؟ إنه جُملة الموارد المادية والرمزيّة التي يمتلكها مجتمعٌ ما لتأمين توافق سلوك أعضائه مع مجموعة قواعد وأحكام مبدئية مسجَّلة ويعاقبُ الخارجُ عليها . قبل الأربعينات كان « الضبط الاجتماعي » يعني في علم الاجتماع الأميركي : ـ **النماذج الثقافية** التي يتعلَّمها الفرد : ـ **الأواليات المؤسسية** التي تثيبُ وتعاقب بالقياس إلى التقيد أو عدم التقيد بهذه النماذج . بعد الأربعينات ، **أغتنى** هذا المفهوم من جرَّاء التقدُّم الذي أحرزه تحليل ظواهر الترابط

والاستتباع . عندئذٍ تركّز الاهتمام على بعض الروابط المتينة والثابتة معاً ، التي تُميّز على الصعيد **الإحيائي** العلاقات القائمة بين النمط المظهري **phénotype** والنمط النَّسْلي génotype ؛ والتي تميّز على الصعيد **الاقتصادي** العلاقات المنظورة القائمة بين الفعاليات الاقتصادية في السوق ومختلف أنواع الأسواق ؛ والتي تميز أخيراً ، على الصعيد **اللساني** ، الصلةَ بين الصوت والمعنى . وفي سياق هذا الفهم الجديد ، صار **الضبط يعني ترابط العناصر والنظام** .

3 ـ إن هذا الترسيم الناشيء عن القول **بحتمية ضابطة** تضطلع بها البيئة وبمذهب نفساني نفعي ، هو ترسيمٌ غيرُ كافٍ . لماذا ؟

أ ـ لأن الدوافع الخارجيّة (الاجتماعية وغير الاجتماعية) غالباً ما تكون غامضةً والتباسيَّةً : فالحدث نفسُه يمكنُه أن يبشِّر تارةً بتتمةٍ مؤآتية ، وأن ينذر تارةً أخرى بعاقبةٍ وخيمة ؛ ويمكنُه مرةً أن يكون بدون أية عاقبة منظورة أو قابلةللتوقُّع .

ب ـ لأنَّ الفردَ يتمتَّعُ بقدرة استعلامية معيَّنة ، وبالتالي يملك القدرة على التوقُّع . وهذا يعني أن بإمكانه أن يتدخَّل ، وأن من شأن تدخلِه أن يقلبَ مجرى الأحداث .

ج ـ لأن سلَّم المفاضلات غير محدَّد ، للفرد ، تحديداً نهائياً وأبدياً ؛ ويمكنُ أن يتوافق هذا الفرد مع بعض الاحتمالات التي كان قد رفضها بادىء الأمر ، معتبراً إيَّاها غير مقبولة . وحتى أنه يمكنه ، خلال الممارسة ، اعتبارها مفيدةً له ، مؤاتية لمصلحته .

إذن لا توجد عقوبات **مطلقة** إلاّ في نطاق محدودٍ جداً ؛ وإذا كان توافقُ سلوك الفرد مع قوانين الطبيعة المادية والاجتماعية لا يُضمَنُ ولا يُكفل إلاّ بلعبة هذه العقوبات ، فإن التوافق قد يكونُ جزئياً وهشَّاً .

4 ـ زدْ على ذلك أن الضبط الاجتماعي الفعَّال لا يمكنه أن يكون ضبطاً خارجياً صِرْفاً . فقد أشار علم الاجتماع الكلاسيكي إلى التربية الخُلُقية ، بوصفها « الرادعَ » ، « الوازع » الأفعل الذي يمتلكه المجتمع تجاه أفراده . ومن طريق مختلفة ، توصل سيغموند **فرويد** Sigmund Freud إلى نظرة مجاورة : إن **تماهي** أفراد المجتمع مع نموذج مشترك هو الذي يكفلُ **الوحدة الرمزية للمؤسسات** ، مثل **الجيش** أو **الدين** . إلّا أن التماهي ليس مجرَّد نتيجة ، ولا هو في المقابل نتيجة تامة ودائمة ، بل هو مسارٌ منتظمٌ بعددٍ معينٍ من الأواليَّات . والتماهي يعاود طرح سلسلةٍ من العلاقات التي تقوم بين اللاعبين ، الممثلين ؛ والدوافع التي تخلفهم أو تؤلّفُ بينهم ، أي **الأنا الأعلى** الذي يشكّل المحكمة العليا التي نحتكم إليها .

5 ـ وإذا حاولنا دفع مفهوم **فرويد** للضبط الاجتماعي في الاتجاه الذي نحاهُ **بارسونز** Parsons في تأويله ، فسوف نقول : إن الضبط الاجتماعي يتوقَّف على مقدرة اللاعب في النظر إلى أفعاله نظرةَ الآخر . وحتى لا تبدو هذه النظرة **للأنا** كأنها تدخُّل ، محاولة انتهاك أو إغواء (راجع **سارتر**) ، فلا بد أن يتعارفَ **الأنا والآخر** تعارفاً تضامنياً ، وأن يعتبرا أفعالهما المتداخلة متنزِّلةً من منظومة عُرفية واحدة ، يتقبَّلها الطرفان . وفي هذه الحالة لا يعود مرجع الضبط الاجتماعي العنف الرمزيّ ولا الإكراهَ الخارجي فحسب ، بل أيضاً **التربية** بوصفها دعوة إلى **استقلالية** الفرد ، وإلى تأهيله الاجتماعي في نوع من الشراكة المستقلة ، الحرَّة . إذاً ، الضبط الاجتماعي يفترض شُرعةً لا تكون فاعلةً إلا بقدر ما تحدّد واجباتٍ مشتركةً ومتبادلة .

6 ـ في العشرين سنة الأخيرة ، استولى **التماثل السوبرنيطيقي** على ألباب علماء الاجتماع . ومرَّة أخرى ، انجرَّ الكثيرون إلى مصيدة

« التماثلات » ، واستنتجوا من خلال مثال الضبط الآلي **Thermostat** : **أولاً آليّة الضبط** ؛ ثانياً **إبدال المعلومة من الطاقة** بوصفها مصدراً قادراً على إطلاق المسار وتغذيته .

لكن هذه التماثلات بين الاجتماع البشري وعالم الآلات وعالم الحياة ، يجب عرضها بكثير من التحفّظ والتنبُّه ؛ **أولاً** لأن الآلية الاجتماعية غير مكفولة تماماً ؛ **وثانياً** لأن الضبط الاجتماعي والمجتمع المضبوط أو المُراقب ، ليسا حدَّين متعادلين ـ فالحدُّ الثاني يدلُّ على مثالٍ أو طوبى يمكنهما ارتداء أشكال مختلفة جداً ؛ **وثالثاً** لأن المجتمع يمكن تحليلُه بوصفه مجموعة من أواليات الضبط ، التحريضية والحديَّة معاً ، التي تتلاعبُ بمبادرات الأفراد ومواردهم ، وبالإكراه الجماعي والواجبات الأخلاقية . ولكن لا بد من التنبُّه إلى اتساع الضبط وطبيعة الموارد التي يتلاعب بها . وعندئذٍ ندرك أن الضبط ليس كلياً . شاملاً أبداً ، وأن سيطرة الناس على مجتمعهم وسيطرة المجتمع عليهم محدودتان بشكلٍ وثيقٍ ومُتبادَل .

42 طِباق / إنطباق اجتماعي : Stratification Sociale

□ يمكن التفريقُ في كل مجتمع مركَّب بين فئات أو طبقات تضم في صفوفها أفراداً تجمعُهم معايير مشتركة . ويُلاحظ أن مفهوم **الصّراط** Strate أعمّ من مفهوم **الصَّف** Classe أو **الطبقة** ؛ وأن هناك اتجاهين في علم الاجتماع المعاصر ، أحدهما يعطي الأفضلية للكلام عن **الطباق الاجتماعي** ، وثانيهما يتمسَّك بنظرية **الطبقات الاجتماعيَّة** Les classes sociales . فما المقصودُ بهذين المفهومين ؟

1) كثُر الجدل والسجال حول تعريفهما ، وما زالت مسألتهما مفتوحة :

أ) هل ينبغي اعتبارُ **الطبقات** كممثل **لراتوب** ordre شامل / كلي (كما هو الحال في نظرية **الطباق** « الأميركيَّة ») أم ينبغي اعتبارُه كراتوب جزئي أي كمجموع لا يمكننا أن نرتّب ونصفَّ إلّا بعضاً من عناصره بالنسبة إلى البعض الآخر ؟ في كتاب **الرأسمال** لكارل **ماركس** ، الرأسماليون والكادحون طبقتان متراتبتان ، ولكن الحال يختلف بالنسبة إلى تراتب الملاكّين العقاريين والرأسماليين . فهل يجب تعريفُ الطبقات انطلاقاً من معيار واحد ، من عدة معايير أو من تركيبة معياريَّة ؟ لقد تواضع علماء الاجتماع ، منذ ماكس **ڤيبر** ، على التفريق بين **المراتب الاجتماعية** المحدَّدة انطلاقاً من **الامتياز** (الزُّمر الممتازة بمراكزها ومناصبها) ، والمراتب المحدَّدة انطلاقاً من **الدخل** (الطبقات بالمعنى الذي ذهب إليه **ڤيبر**) ، والمراتب المحدَّدة استناداً إلى **السلطة** (طبقات قياديَّة ، نُخب ، الخ .) . وبعد ، فهل يجب حصر تعريف الطبقات ، كما في

التراث الماركسي ، إنطلاقاً من **العلاقات الانتاجيَّة** ؟ إن مفاهيم ماركس نفسه الخاصة بالطبقات الاجتماعية تبدو متغايرة ليس فقط بتغاير الموضوع المقصود ، بل أيضاً بتغاير الجمهور المُستهدف . زدْ على ذلكَ أن الماركسيّين الجدد أخذوا يقدّمون توزيع الممتلكات (كالسلطة والدخل والإمتياز) بوصفه توزيعاً ذا ركنين ، أحدهما ركن الطبقة المهيمِنة ، وثانيهما ركن الطبقة المهيمن عليها (الطبقة السائدة / الطبقة المسودة) .

ب) في المقابل ، نجد أن الدراسات المتخصّصة في « الطباق الاجتماعي » (أو تكوّن الطبقات) والتي تطوَّرت منذ الخمسينات في **الولايات المتحدة** ، تنزع بشكل عام نحو الأغراض الوصفيَّة ، وغايتها الأخيرة تظهيرُ المراتب الاجتماعية المميزة لأفراد مجتمع أو إيلاف اجتماعي . ويتمُّ تعيين **المراتب** انطلاقاً من معايير معيَّنة كالدخل وامتيازيَّة المهنة المُمارسة ، ومستوى التأهيل العلمي ، الخ .

وحين ندقّقُ في مسألة **الطباق** ، سنلاحظ على الأقل وجود ثلاثة أنماط نظرية :

الأول : النظرية الماركسية التي تجعل من تنظيم علاقات الانتاج علَّةً لوجود الطبقات الاجتماعيَّة . ولهذه النظرية أهمية تاريخية بالغة ، ولكن حقلها التطبيقي ما زال إشكالياً ويحتمل النَّقد .

الثاني : النمط النظري **الوظيفي** أو الوظيفاني . لقد صاغ **دافيز** Davis **ومور** Moore **نظرية الطباق الوظيفانيّة** ؛ واعتبرا أنَّ الطباق (التراتب الطبقي) هو نتيجة مباشرة لتقسيم العمل ـ فالأعمال تتطابقُ مع وظائف متباينة الأهمية في منظومة تقسيم العمل ، ولا مفرَّ من دفع أجور متفاوتة مقابل القيام بهذه الأعمال .

الثالث : نمط نظري يجعل من ظواهر التراتب الطبقي نتيجة لأواليَّات

السوق ـ وهذه النظرية نجدها في إرهاصاتها الأولى عند آدم سميث : فالأجور ، وبوجه أعم المكافآت الاجتماعية ، تتوقَّفُ على العرض والطلب المقابلين لهذا النمط من العمالة (الاستخدام) أو ذاك ـ ولهذا يكون أجر الطبيب (وفقاً لمقامه ولعرض خدماته) ارفع من أجر العامل في متجر . وفي الوقت نفسه ، يجب الإحاطة بالقيود المادية والاجتماعية التي يسير بمقتضاها سوقُ المراكز .

2) من المؤكَّد أن علم الاجتماع غير قادر ، الآن ، على تقديم « نظرية عامة » للطباق ، ومن المحتمل أن يتكلل بالفشل البحث عن نظرية كهذه . ومردّ ذلك إلى كون منظومات الطباق لا تفسِّر كلّياً بالأهمية الوظيفية للمواقع الاجتماعية ولا بتراتب القيم المشتركة ، ولا بتنظيم العلاقات الانتاجية . فقط بعض جوانب الطباق يمكنُ تفسيرُها بهذا التصوُّر النظري أو ذاك . فمفهوم الأهمية الوظيفية لا يكتسب دلالته الدقيقة إلّا في حالة المنظَّمات ـ وحتى في هذه الحالة ، لا يسمح المفهوم الوظيفي بوضع راتوب شامل أو جزئي لمجمل المواقع أو المراكز . والقيم المشتركة قادرة في أحسن الأحوال على الإحاطة ببعض الفوارق بين المنظومات الطباقيَّة . وأخيراً ، لا تستطيع علاقات الانتاج أن تحدّد راتوباً كلياً أو جزئياً إلّا في أحوال خاصة .

وفي الواقع ، ليست فوارقُ الامتياز والسلطة والمنصب ما بين الجماعات سوى نتيجة لمنظومة متغيّرات يختلف تركيبها وبنيانها باختلاف الأنظمة الاجتماعيَّة . وربما يكون نموذج السوق هو الوحيد القادر على ادعاء بعض العموميَّة ، إذ الامتياز والدخل والسلطان والنفوذ والسلطة هي على الدوام مكافآت وتعويضات متطابقة مع طلب اجْتماعي معينً .

43 طُوبى (لا مكان) : Utopie

□ يفيد مفهوم **الطوبى** الدلالة على **نوع أدبي** ، على نوع من السياسة الموهومة ، على تحقق إكراهي لِشكل تنظيمي اجتماعي يتجسَّد من خلاله **مثالٌ** يعتقد أنه مثال جيّد على الاطلاق . وتقوم **الطوبى** في مواجهة القيم السائدة في المجتمع ، وتمتاز بمطلقيّتها التي يمكنها أن تقود اتباعها إلى أشد أنواع التعصُّب وعدم التسامح إزاء عالم فاسد وإزاء أولئك الذين يمكنُ اعتبارهم ممانعين لقيام نظام جديد . إن **السلوك الطوباوي** يمتاز بالمطلقية والاستبدادية اللتين يمكنهما أن تؤديا إلى تفجُّر عصبي وعصبيّة ظلامية ، أو إلى إشباع نرجسي يتكلَّل بظهور جماعات صغيرة مغلقة حيث تكمن السعادة في « العيش مع الذات » . فالانغلاق يحمي المجتمع الطوباوي من مفاسد الخارج ومن مخاطر الأغراب . ويمكن للإغلاق أن تمارسه سلطة تراتبية (حالة الأديرة) أو سلطة مرغوبة (حالة **الفالانستير** في طوبى **فورييه**) .

تختلف الطوباويات بمضمونها : فبعضها يقترح **مجتمع وفرة** ، وبعضها الآخر يقترح **مجتمع تقشُّف** شديد ؛ بعضها يقترح **مجتمع قدّيسين** ، وبعضها الآخر **مجتمع ابطال** . ويقوم الفكرُ الطوباوي على شعور أساسي بالنقص / عدم الرضا والاشباع والاكتفاء / إزاء الظروف الراهنة للحياة الاجتماعيَّة . وهذا الشعور يكون قاعدة لتحرّك جماعي مشترك في سبيل إعادة التوازن والانسجام بين ما يمكن اعتباره **عدلاً** والحياة القائمة فعلياً الآن .

44 علم الاجتماع الإحيائي : Sociobiologie / Sociobiology

□ تصفُ عبارةُ علم الاجتماع الإحيائي نشاطاً قديماً ، لكنَّها كفرع علمي متكوّن يمكنُ إرجاعُها إلى ظهور كتاب **ويلسون عام ١٩٧٥** ، بعنوان : «Sociobiology; a new synthesis . ومهما يكن الأمر ، فإن العلوم الاجتماعية لم تعاينها وتجادل فيها إلاّ مع كتاب ويلسون هذا « **علم الاجتماع الاحيائي : توليف جديد** » .

أما موضوعه ، حسب أتباعه ، فهو تفسير ظهور عدد معين من المؤسسات الاجتماعية انطلاقاً من مقومات **النظرية الحديثة للتطور** ، كما أنشأها **داروين** ، وكما تبلورت في الداروينية الجديدة المعاصرة ، وتكلّلت بما يُعرف حالياً باسم « **نظرية التطور التوليفيَّة** » . وهي في ذلك ، تعتمدُ على **التوليديَّة** La génétique الحديثة التي يرجع تأسيسُها التراثي إلى أعمال **منديل** Mendel والتي شهدت تجدُّداً كبيراً بفضل تطوُّر علم الإحياء الهبائي .

1) الميدانُ الرئيس لبحوث علم الاجتماع الإحيائي هو العالم الحيواني . **فويلسن** نفسه متخصّص بالحشرات الاجتماعيَّة . إلاّ أن عدداً معيناً من علماء الإحياء يعلنون اقتناعهم بأن **علم الإحياء الاجتماعي** يمكنه الإسهام في معرفة عددٍ معين من الظواهر المتّصلة بالمجتمعات البشريَّة . وهذا الادّعاء هو الذي حوَّل هذا العلم إلى موضوع سجال فكروي (إيديولوجي) .

2) المسألةُ العامة التي تشغل علم الاجتماع الحيواني (الإحيائي) هي

تفسيرُ المسالك العنفيَّة وتنوّعها . فتُلاحظ لدى معظم الفصائل الحيوانية ظواهرُ عدوانية متصاعدة يمكنها أن تصل إلى حد المعركة المميتة ، كما تُلاحظ ظواهر عدوانية مضبوطة تنتهي بانسحاب المغلوب . وعلى سبيل المثال نذكر أن **جون مايناردو سميث** استخدم نظرية الألعاب فبيّنَ ان مسالك الأفراد عندما تتميَّز ببعض التوزُّع في الأنماط العدوانية المختلفة تؤدي إلى قيام « استراتيجية مستقرّة من وجهة التطور » .

3) يستعير علماء الاجتماع الإحيائي من الداروينية الجديدة ترسيمة « الاصطفاء الفردي الطبيعي » ويفسّرون بواسطتها التباين في أدوار الجنسين في العالم الحيواني .

4) أما علم الاجتماع الإحيائي « البشري » فهو جهدٌ يرمي إلى تطبيق الأسس والمناهج الارتقائيَّة الحيوانية على تحليل ظواهر معيَّنة في الملكوت الانساني . ومردّ هذا التوسع اقتناع بعض علماء الاجتماع الاحيائي بأنّ بعض المسالك ، ولاسيما مسالك الانجاب ، تدخلُ في نطاق التأثير التناسلي الذي ينتج شكله عن النُّخْب والاصطفاء ، وبالطبع تتدخل **الثقافة** لتعينّ الاشكال الخاصة بالظاهرة الانسانية وفقاً للمساقات . وفي بعض الأحيان تتخطَّى طموحات علماء الاجتماع الإحيائي مستوى تفسير مسالك الانجاب وتجديد النسل ، وتقودُهم إلى ميدان **الإناسة** .

5) يعود نجاح هذا العلم ورواجه حالياً إلى العوامل التالية : أ) القيمة التأويلية الخاصة بنظرية التطور الداروينية الجديدة التي يعتمدها ؛ ب) ما يتضمّنه من مفاتن وتبسيطات عندما يؤخذ هذا العلم التفسيري كنظريَّة عامة ؛ ج) المصاعب النظريَّة والتطبيقيّة التي تعترضه في المجال التجريبي ، الأمر الذي يجعله جديداً على الصعيد التنظيري ؛ د) قدرته كعلم جديد على إضفاء حد أدنى من المعقولية على مسارات تاريخية

ما زالت غامضة ؛ هـ) لإنه يسترجع الصـورة الكلاسيكيـة للعالم الـذهبي المفضَّل .

إن حـالة علم الاجتمـاع الإحيائي تقـدّم مثالاً جـديـداً عـلى مقتـرح أساسي في علم العلوم وفي علم اجتماع المعرفة ، نعني معاودة فتح الحدود بين العلم والأيديولوجيا ، وتشابك العام والخاص .

45 علم اجتماع العنف : Sociologie de la Violence

١ ـ ما العنف ؟

يندرج العنف ، وهو الايذاءُ باليد أو باللسان . بالفعل أو بالكلمة ، في الحقل التصادمي مع الآخر . إنه بالدرجة الأولى حالة تدرس بذاتها ، ولكن ليس مستقلة عن موجباتها ومبرّراتها ومساراتها التاريخية . وهو بالدرجة الثانية حالة مركّبة من حيث ظهورها وإداؤ ها وترابطاتها ، حالة ذاتية لها موضوعها (الأنا في مواجهة الآخر) ، حالة وضعيّة لا تقبل الانخفاض ولا التبسيط السطحي . وهو بالدرجة الثالثة يتّسم بسمة الأداء الفردي أو الأداء الجماعي ، الأداء المؤسس على ردَّة فعل أو على مبادهة . المؤسَّس على انسياق أو على اختيار . وهو في كل حال تجربة نفسية ـ اجتماعية من تجارب إيذاء الآخر ، ولكنها تجربةٌ لا تنفصل عن تغيّرات المجتمع وثقافته السياسية ، ولا تتباهى حصراً باضطرابات الجماعية والثورات (اليسارية واليمينية على حد سواء) والحروب المحلية ، القومية أو الدوليَّة .

إنَّ العنف سلوكٌ إيذائي قوامه إنكار الآخر كقيمة مماثلة للأنا أو للنحن ، كقيمة تستحق الحياة والاحترام ، ومرتكزُهُ استبعادُ الآخر عن حلبة التغالب إما بخفضه إلى تابع ، وإما بنفيه خارج الساحة (إخراجه من اللعبة) وإما بتصفيته معنوياً أو جسدياً . إذن معنى العنف الأساسي هو عدم الاعتراف بالآخر ، رفضُه وتحويلُه إلى الشيء « المناسب » للحاجة العنفيّة ، إذا جاز الكلام . عدمُ الاعتراف لا يعني عدم المعرفة ، بل يعني معرفة معيَّنة ، « مقـلـة » : هنا الفاعل العنفي يراقبُ القابلَ ، يصوّره

ويتصوّرُه بالطريقة المناسبة لرسم صورته (الضحية) وللتحكّم بصيرورته . إن معرفة الفاعل للقابل تتمّ في سياق اللعبة العنفيّة إما مباشرةً (الفرد في مواجهة الآخر كما هو ، الآخرين كما هم) وإما مداورة من خلال صورة مفهومية عن الآخر (صورة سياسية ، دينية ، عنصريَّة الخ) . معظمُ حالات العنف تُبنى على معرفة تجريدية ، على موروث ذهني جاهز ، قوالب مصمَّمة عن الآخرين : الوثنُ الذهني ، بكل أوالياته ومفاعلات ارتباطه ، يحلّ أو يقترنُ بالوثن المادي . الآخرُ يوضَعُ في القالب المجهَّز ، على منوال قاطع الطرق الأسطوري ، بروكرست ، الذي كان يخطفُ « الآخر » من قارعة الطريق(*) ، ويضعه فوق سرير (رمز للقالب الجاهز) ، فإذا كان المخطوفُ أطولَ من سريره ضغطه حتى يتناسب مع طوله ، وإذا كان أقصر منه مطَّهُ ليناسبه ـ وفي الحالين ، المخطوفُ ضحيَّة مزدوجة : ضحية خيار الفاعل العنفي (الخيار الواعي أو اللاواعي) ، وضحية أدواته الجاهزة .

كذلك فإن العنف سلوك متبادل يبدأه الفاعل ويواجهه القابل . مواجهةُ القابل للحدث العنفي تستلزم مقاومته ، فتعني استئناف العنف المُبتَدأ بعنفٍ مختلِف ، وتعني انطلاق مسار العنف والعنف المقابل . بروكرست يقطع الطريق ويخطف ، يعذب ويقتل . . الخ ، وهو بذلك يستثير حالة أو دورة عنفية في مجتمعه : يردّ عليه عنف السلطة أو عنف المجتمع الأهلي ، عنف « الحق العام » أو « العنف الخاص » . بروكرست ، الفاعل العنفي ، ليس أحداً مُطلقاً يصنع الضحايا ، وهذه تقبل ما يصنع إلى النهاية أو اللانهاية . كل فعل عنفي يستثيرُ مضاداته العنفيَّة . وهنا يغدو بالامكان البحث في سوسيولوجيا العنف ؛ أو وضع العنف في أفق البحث الاجتماعي ـ التاريخي . إن الاجتماع البشري

التاريخي ، وما رافقه أو سبقه من تصورات غيبية لمجتمع ملائكي (فردوسي) وشيطاني ، ينتجُ العنفَ لأن قوام الاجتماع التناقض ، التغالب حتى التوازن والتسالم الآني . لقد انشغل أسلافُنا المثقفون ، من أسطوريين وفلاسفة وأخلاقيين وعلماء ، بالسؤال عن علَّة العنف ، « لماذا العنف ؟ » ، وأوجدوا له المسوّغات والمفاهيم التي تستحق الدراسة النقدية ؛ إلا أن ما يعنينا هنا هو الغوص في العنف كإشكالية ينتجها المجتمع والبحث في « كيفية العنف » . وبصرف النَّظر عما إذا كان الفعلُ العنفي خيراً أم شراً (لأن كل فعل هو خيرٌ وشر في آن . خير في نظر الفاعل وشر في نظر القابل) ، وعما إذا كان طبيعياً أم اصطناعياً ، مفيداً أم مضرّاً ، يهمّنا التوضيح بأنَّ العنف فعل إرادة تستقوي به الذات لقهر الآخر ، ويلتجىء إليها الآخر لدحر الفاعل (في هذه الحالة نجد فاعلين للعنف المتبادل) ، فيولد نوع من التوازن العنفي (الاحتلال ومقاومته مثلاً) . إذن العنف واقعة اجتماعية ، تاريخيَّة ، ينتجها الفاعل الفردي (المتسلّط الأنوي L'Egocrate) مثلما ينتجها الفاعل الجمعي (المتسلّط الجمعي Le Communaucrate) في سياق التصارع على الامتلاك الأنوي أو الجمعي للآخرين ، وفي غياب أي انتظام علائقي من النوع الديمقراطي أو المساواتي العضوي .

٢ ـ الانقسام الاجتماعي : مولّدُ استيهام العنف

حين نسألُ كيف يتولّد العنف لا بدَّ أنْ نكون مؤهّلين للنظر في الحقل العنفي ، في المكان الذي ينتجه . فبدلاً من السؤال التقليدي « لماذا العنف » المجرَّد عن التاريخ الاجتماعي ، عن تموضعه وتطوّره ، يستحق سؤالنا عن « كيفَ العنف » أن نتخلّى عن آلات كثيرة لم تعد صالحة للنظر العلمي المعاصر . إنها بالطبع آلاتٌ مفهوميَّة ، مثل « الزمان » ، ذلك التوهم المجرَّد لتاريخ غير متعينّ . ليس هناك تاريخ « رياضي » مجرَّد

للاجتماع البشري الذي تندرج الظاهرة العنفية في سياقه . وبقدر ما يُلغى التاريخ المتعين يُلغى المجتمع وتتحوّل مسألة « العنف » المطروحة بصيغة لماذا ، مسألة لفظية لا تتصل بإشكالية معاشة ، وتنخفض غالباً إلى قالب الثنائية (المرفوضة كمفهوم غير جدلي) ليصبح الباحث مطالباً على طريقة « روزفلت » بأن يكون « مع » الجريمة أو « ضدها » ، بينما المطلوب منه أن يحدّد ما هي الجريمة . باختصار أن المراد في بحثنا هو أن نعرف ما هو المجتمع الذي يولّد العنف ، أو بتعبير آخر ما هو العنف الاجتماعي ، ماذا يولّده وماذا يعاكسه ويواجهه ويقاومه حتى التوازن ؟

في مجتمع تاريخي كالمجتمع اللبناني تكثر حالات العنف الفردي والجمعي ، وتقلُّ التفسيراتُ العلمية الاجتماعيَّة لها . لماذا هذا القصور عن تناول الواقع المباشر لاشكاليَّة العنف ؟ إنه أكثر من قصور ومن تقصير . هناك فسادُ أساسي في منهج النظر إلى إشكالية العنف . فكلما استخدمنا آلات بحثية وأدوات مفهومية فاسدة (مثل المصادرات والابتسارات والتركيبات الفكرانية المستعلية الخ) لا نفشل فقط في تشخيص الاشكالية ، بل نمتنع علمياً عن معالجتها تماماً كما يقولُ المثل الشعبي اللبناني (مثل الكي عالجلال) ، ونحكي عن الشيء ولا نحكي عنه في آن ، نحكي عن التصوّر ولا نحكي عن الشيء بعينه . إذن المشكلة المنهجية في هذا المستوى الاستقصائي هي مشكلة القراءة العينية : ماذا نقرأ تاريخاً منفصماً عن مجريات الوقائع ، أم نقرأ وقائع لا يحتويها التاريخ الرسمي « المؤدلج » أي المصنَّع لخدمةِ أيديولوجيا معينة ؟ إن عالم الاجتماع حين يرغب في درس الحالات العنفية في لبنان عليه أن يقرأ الوقائع وما يحيط بها ، وما يتّصل بظروفها ومكوّناتها ، وهذا يعني أنه لا يملك الحق في أن يقرأ خارج التاريخ الاجتماعي ، وأن يسمّى ذلك ، عنوةً ، قراءة سوسيولوجية لظاهرة العنف .

يمتــاز البنــاء الاجتمــاعي التــاريخي في لبنــان بميّــزهِ التنــاقضي والانضيافي ، ولكن محموله المعرفي يتـردّد بين مؤثـرات خطابـين فكرويـين رئيسيين : خطاب يرمي إلى توحيـد التنوُّع أو وحـدانية التنـوُّع ، وخطاب يرمي إلى إنماء تنوُّع خارج التوحّد وأحياناً معارضاً لـه حتى العنف . هذان الخطابان المعرفيَّان توافقا وتـطوّرا في سياق بنيـة جبليَّة وبنيـة مدينيَّـة (أقل بداوةً من الأولى ، لكنَّها مفتوحة دائماً على البداوة الجبلية) وشكَّلا منظومتي استقـطاب اجتمـاعي وثقـافي وسيـاسي ، تمـازج فيهـما العنفُ والتسـالم ، وغابت عنهما « دبلوماسية العقل » في مراحـل الاضطراب الكبـرى . وأهم ما يحرِّك التركيبة اللبنانية التناقضية والانضيافية هو الانقسامُ الاجتمـاعي . إن سلطة الجمـاعات في لبنـان كانت ومـا تزال مـوضـوعـة على مشـرحـة الصــراع ، لأن القبيلة المتمـاهيـة في « مِلَّة دينيـة » تبحث دائـماً عن أرض تكون قاعدة لكيانها أي للأنويَّة الجماعيَّة ، وتستخدم لذلك وسائل العنف المادي والفكري المتاحة ، وهذا ما يجعل القبائلَ الأخرى تنقسمُ أو تتـوحّد في اصطراعها وفي مقاومتها لمشـروع التوحّـد بالأرض ، أو التصخُّـر[1] في مرحلة سابقة لعصر القـوميّات الحـديث في المشرق العـربي ولظهـور مفهوم « الاستقلال القومي » . بكلام آخر ، تصطنع « القبيلة » لنفسها « إقليماً » تنزرع فيه ، لتحقّق هُويّتها التاريخية باختلاف عن القبائلِ الأخرى - ولكن هذه القبائل الأخرى مـوجودة فـوق أرضٍ مشتركـة وفي ظل نـظام مشترك (النـظام العثماني ، نـظام المتصرفيـة ، نظام الانتـداب الفرنسي ، نـظام الاستقلال ، وأخيراً حالة الاقتتال) . إن كل « قبيلة » تبحث ، بشكل أو بآخر ، عن وحدتها الداخلية ، فتنعزل بذلـك عمّا سـواها ، وتختلف عنهـا بـدلاً من أن تأتلفَ معهـا في مشروع بحث عن هـويّة مشتـرك . إن واقع الـدولة / القبيلة هـو الذي سـاعد في سيـاق النظام العصبـوي على إنتـاج

---

(١) Adel ismail: Histoire du Liban.

مفهوم الدولة / الطائفة ومحموله المعرفي (الطائفة / الأمة) . وليس انتقال القبيلة من هوية اجتماعية / ثقافية مغلقة إلى أخرى منفتحة أو أكثر انفتاحاً ، من الأمور البسيطة التي يمكن حدوثها بدون العامل السياسي المحدِّد لُمجمل الهويّات المتصارعة ضمناً أو صراحةً . والمفيد على هذا المستوى من استطلاع مشكلة الانقسام الاجتماعي أن نلاحظ أنَّه أنتج مفهوم « الغريب » أو « الطارىء » ، وهو مفهوم قَبَلي وجَبَلي ، ينسحبُ بشكل أقل حدَّة على الحياة المدينيَّة . فالبنية التناقضية لهذا الاجتماع البشري متأهبة دوماً لمواجهة كل إضافة اجتماعية إليها : « الغريب » يأتي من القبائل الأخرى ، يأتي أيضاً من وراء « الحدود » أو من وراء « البحار » .

من الصعب على الذهنية القبلية أن تقبل هذا « الغريب » الموهوم ، لذلك فهي تتعامل معه إما باستيعابه واحتوائه بحيث يتماهى مع القبيلة ذاتها (يتزوَّج منها ، يندرج في اقتصادها المغلق ، ينضاف إلى منظومتها الاعتقادية . الخ) ، وإما بطرده عنفيَّاً ، باستبعاده . في هذه اللعبة (الاحتواء / الاستبعاد) تلعب البنية الانقسامية دوراً مركزياً في توليد الاستيهام العنفي . فهل العنف مجرَّد وهمٍ تنتجه الذاكرة الجماعية للقبيلة أم أنَّه واقعة اجتماعيَّة تنتجه أيضاً المرجعية الاجتماعية / الثقافية للقبيلة ؟

« من ليسْ منّا فليرحَلْ عنّا » ، « لبنان حبّهُ أو غادره » ، « لبنان دائماً على حق » ، « لبنانُ واحد لا لبنانان أو لبنانات » الخ . هذه عيّنة من شعارات التماهي التي تعبّر عن ذاكرتين : ذاكرة القبيلة المنقسمة عن سواها ، وذاكرة المجتمع المتعدّد القبائل ، المتردد بين الانقسام والتوحّد . إن القبيلة حين تسترجع ماضيها تجدّد أواليات وشعارات العنف التي جعلتها قبيلة تشكر خالقها أو زعيمها الذي جعلها تتميَّز ، تختلف عن سواها ؛ وفي الشعور بالاختلاف مفارقة ، وجهة نظر ، صورة هُويَّة

كامنة ، التمايز المطلق ، حتى الاغتراب أو التغرُّب عن الآخرين (حينما نَصف الآخر بالغريب فإننا لا نغرِّبه عنا فقط بل نتغرَّبُ عنه أيضاً) ، هو أحد المصادر المنتجة للموقف العنفي ، للهوية « **العنفوانية** » . والواقع أن كل تمايز بين فرد وفرد ، قبيلة وقبيلة ، أمة وأمة الخ ، هو تمايز نسبي ، من الوجهة الانتروبولوجية ـ أليسوا كلهم بشراً ، بملابس فكروية واعتقادية مختلفة ؟ أليسوا كلهم عيال الله ، إذا كان موقع اختلافهم وتمايزهم في الله أو على الله ؟ هنا تلعب **المايا** ، التوهّم ، دوراً نادراً في تأسيس ذهنية الاغتراب عن الآخر ، الذهنية القبليَّة المعروفة لدى شعوب كثيرة ، والمؤسسة لذهنية القوميَّات « المطلقة » . إن القبلي الطائفي ، ثم القبلي الوطني ، حتى القبلي القومي أو الأممي ، يبحثُ في كل الحالات عن مخرج لمأزقه الاغترابي ، العنفواني : يكون أخاً مشاركاً سواه أو يكون خصماً لا يعترف بسواه ، حتى لا يتفاعل معه ، مشكلة الانقسام القبلي في « المجتمعات » تستمدّ خصوصيتها من التعارض مع الآخر : القبيلة تتمذهب دينياً (الانتماء الديني عادل في هذه الحالة ، الهويّة الثقافية ، الثقافة تعادل الانتماء الزمني للتاريخ) ، ترسم لنفسها « شرنقة » أو « مضيقاً » طائفياً . في هذه الشرنقة أو هذا المضيق تنتج الطائفة ثقافة عنفية ، ثقافة الاختلاف والتمايز والتعارض مع الآخرين . وهكذا ١٧ قبيلة تتشرنق في ١٧ « منظومة » ذهنية . إن لم نقُلْ معرفيَّة ، وتنتج في زمن ضيّق ، في « مضيق جغراسي » ما نسمّيه « ثقافة » وما هو في الحقيقة مشروع « ثقافة » ، مشروع « فرع ثقافي » Subculture ، وتتجاوز إلى تسميته « حضارة » . ولكنَّ البقاء في الشرنقة ممتنع . وكلَّما خرج القبلي المُشرنق من مضيق طائفته إلى « رحابة » الطوائف الأخرى محلياً ، أو الشعوب الأخرى ، عربياً وعالمياً ، اكتشف على الفور محدودية ونسبة « ثقافته » و « حضارته » . الآخرون لهم أيضاً ثقافاتهم ، حضاراتهم ، تواريخهم . فكيف السبيلُ إلى التعامل معهم ؟ مرَّة أخرى يكون الخيار بين

استيهام العنف واستلهام اللاعنف . القبلي يواصل انغلاقه أو يخرج منه . الخروج في نظره ضعف ، البقاء فيه مصدر قوة . القراءة السوسيولوجية النقدية لهذه الظاهرة تقول : « قوَّة القبيلة في أن تظل قبيلة » . وهذا الموقف الجمودي ، تحجيرُ الأفراد في المجمَّع القبلي لا يمرُّ بدون إضعاف القبيلة منظوراً إليها من زاوية التطور التاريخي : أن تبقى قبيلة أو مجمَّع قبائل ، ويبلغ سواك مبلغ الأمة / الدولة ، والأمة الكبرى ، هذا ضعف لك أم قوَّة ؟

إن القراءة العامة لوضع لبنان الراهن تدحضُ الخطابة القبلية . وتبيّنُ أن لبنان بكل فئاته مستضعف ، مستباح ، محتلّ ، فأين هي حدود هذه اللعبة الاعتقادية ؟ إنها معرفياً حدود لفظية (قوة الضعف / ضعف القوة) ، لا تعبر إلّا عن ذهنيّة سحريّة ، التباسيَّة ، يملكها العجز المادي / التقني ، فتعوْض عنه بما تسمّيه « قوَّة » الأرواح أو القوَّة الأرواحيَّة المظنون أنها منشورة في كل القبائل . أن يكون لكل قبيلة « أرواحيَّتُها » معناه أن يكون لكل منها وثنُها وقيصرُها اللذان يُغرّبانها ، من داخلها ، عمّا سواها ، ومعناه أن الخطاب السياسي القبلي هو مجرَّد خطاب أسطوري يتحاشى الهبوط من المخيلة والذاكرة إلى الواقعة المُعاشة والأرض الاجتماعية المشتركة . إذن انقسام الاجتماع اللبناني هو قبلي ، بلباس أرواحي ؛ الطائفي لا يعني أكثر من أرواحي ، وهو المولّدُ الأوّل لذهنية السلوك التغربي تجاه الذات والغير ، والمعيق لولادة تاريخ مشترك ، لولادة هويَّة مشتركة ، لولادة مواطنيَّة مختلفة عن « مواطنية » القبائل . وللانقسام التاريخي عوارضه وارتهاناته وحلوله ، ولهذا نلاحظ أن اللبنانيين على اختلاف مضائقهم القبليّة وشرانقهم الطائفيّة ، واجهوا هذه المشكلة بسلبياتها وإيجابياتها ، تارة بالقفز فوق عمق المشكلة (أسلوب التكاذب المشترك) ، وتارة بالالتجاء إلى الغريب البرَّاني للتهرب من « هذا الغريب

الداخلي » ، وللاحتماء بالنفوذ الخارجي (عربي أو غير عربي) ، والاستقواء به على الراهن المُعاش (أسلوب التعوُّذ بالغريب الخارجي من شر الغريب المحلّي ، وأسلوب تحويل استقلال القبيلة إلى استقلال عن القبائل الأخرى ، وجعل الدول الخارجية تخترق القبائل / الطوائف المحليَّة و « مضاربها » الكيانية) . فكيف يمكننا أن نقرأ إشكالية الظواهر المتناقضة ، المتضايقة والمتعايشة ؟

٣ ـ النبذ والتدامج

ليس الاجتماع اللبناني فريداً من نوعه من حيث تركيبة القبائل والطوائف ، ولكنَّ ما يُميزه عمَّا سواه ، في محيطه العربي علىٰ الأقل ، هو أن ظواهره الاجتماعية حافظت من الداخل ، وأكثر من سواها ، على انغلاقيتها أو مسارها الانغلاقي ، فحدَّث بذلك من إمكانات التفاعل والتعايش . وكلما كانت تنضافُ إلى لبنان قبيلة أو مشروع طائفة جديدة ، كانت تنخرطُ في لعبة الانقسام ومحاور الاستقطاب الرئيس . ومما يلاحظ أنه لم تتكوَّن في لبنان ، على اختلاف مراحله التاريخية ، مرجعيّة جامعة الكل قبائله إلاّ في عهد الامارة المعنية المسكونة بـ « ذئاب السياسة » ، ولكن مع غياب هذه المرجعية المحلية ، عاد الانقسام الاستقطابي . إن لعبة العنف التي شهدها لبنان منذ تسع سنوات تقريباً ما تزال تمارس على أساس الاختلاف المرجعي ، وتقود القبيلة أو الطائفة لعبة الانقسام المرجعي هذا ، وتجرُّ وراءها الفاقدين مرجعيتهم . والواقع التاريخي يرشدنا إلى أن الطائفة الدينية ، ثم السياسة الاقطاعية ، لم تتردّد منذ ١٨٣٠ في قيادة الانقسام الداخلي ، مشدّدةً على أن نبذ القبائل الأخرى هو الأساس المرجعي لجعلها تحافظ على تدامجها وهويتها الثقافية ، وهكذا ، من نبذ التاريخ إلى نبذ الثقافة يتواصل أسلوب اللاإندماج ، وهو بطبيعته أسلوبٌ عنفي ، قائم على الاختلاف عن الغير ، اختلاف مع الغير حتى

التقاتل ، وهذا ما جعل البعض يصوّر اللبنانيين بأنهم « شعوب » أو قبائل متقاتلة ، وجعل جبران خليل جبران يراهم في مطلع القرن العشرين بأنهم مشروع « جزر ومستعمرات »[٢] . وجاء شعار « متنافيان لا يشكّلان أمةً » مختصراً مفيداً لحالة الانقسام الفعلي التي كان النافذون المحليون (المختلفون من تحت ، المتفقون من فوق) يتلاعبون بها ، بالتشاور والتشارك مع النافذين العثمانيين وغير العثمانيين . فهل هذه القبائل العربية الشرقية تشكّل فعلاً « متنافيين » لا سبيل لبقائهما سوى التنابذ ؟ إن تصوُّر الغاء التدامج بين القبائل ، المرفوعة خطأً إلى شعوب أو مشاريع قوميات ، أو حتى قوميّات ملفّقة Pseudo-nationalismes ، هو بذاته موقف عنفي . بين سياسة النبذ وسياسة الدمج أو التعايش بالتفاعل والتسالم ، كان خطاباً الوحدانية والانقساميَّة يتصارعان في بلاد ينخرُها الأفيونُ الأسطوري كالسوس ، وكانت « الميثولوجيّات » التي تقف وراء القبائل ، لتحوّلها طوائفَ ومشاريع « أُمم » تعلنُ « المحبّة » وتمارس « العنفوان » على الآخر ، هذا الغريب القريب . وليس من عجائب الأمور ، مثلاً ، أن يصوِّر كمال الصليبي[٣] تاريخ هذا البلد وكأنه تاريخ قبائل متنابذة ومتحاربة (متنافية) ، ثم يسارع هذا الفقيه القبلي أو ذاك للبحث عن تاريخه الخاص[٤] ، بعدما تمّ الاتفاق الضمني على عدم إنتاج خطاب تاريخيٍّ موضوعي ، وضعي وعلمي ، يتعدّى إشكالية القبائل

---

(٢) خليل أحمد خليل : المعرفة الاجتماعية في أدب جبران ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٨١ .

(٣) كمال الصليبي : تاريخ لبنان الحديث ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٨

(٤) علي الزين : للبحث عن تاريخنا ، أي تاريخ بعض الشيعة ، وأيضاً سامي مكارم وأبو صالح ، التاريخ الاجتماعي والسياسي للموحدين الدروز ، وأيضاً تاريخ الموارنة ، وتاريخ السنة ، وتاريخ كل طائفة على حدة . فأين هو تاريخ لبنان ؟

ذاتها ، إلى تاريخ كل المساهمين ، نبذاً ودمجاً ، في تكوين هذا التاريخ المشترك .

لقد جرت حتى الآن قراءة التاريخ السياسي للبنان الحديث والمعاصر من زاوية ظواهره المتناقضة والمتنافية ، ومن زاوية التاريخ الرسمي للقبائل الغالبة . فمقابل السؤال « من يصنع الرئيس »[٥] في لبنان ، ينطرح سؤال أسبق : أية طائفة صنعت لبنان ونظامه ورئاساته . وحتى لا يكتشف اللبنانيون ، بكل بساطة ، أن الجنرال غورو اصطنع لقبائلهم نظام « لبنان الكبير » في إعلان أول أيلول (سبتمبر) ١٩٢٠ ، وحتى لا يكتشفوا أن رؤساءهم المحصورين في نطاق القبائل تصنعهم مرجعيّة الانقسام الأجنبي في لبنان ، يُصار إلى استرجاع الذاكرة العنفيّة ، منذ ستة آلاف سنة (مع العلم أن أغلب القبائل الراهنة لا تعود إحداها إلى أكثر من ألف سنة) ، وتنمَّى « عنصرية » الأبجدية المفتقدة لمواجهة الأبجدية العربية الحيَّة ، كما تنمَّى عنصريّة الحضارة والبداوة ، الشجرة والصحراء ، ويُسقط ذلك كلّه على إسلامٍ يتسامح ومسيحية غربية تخطَّتها الحضارة الصناعية منذ أمد بعيد . ويبقى السؤال الأهم : أين هو التاريخ الاجتماعي لهذه الظواهر المتعايشة إنْ سلماً وإنْ حرباً ، إن طوعاً وإنْ كُرْهاً ؟ وأين هي الدولة / الأمة التي تقدّم نفسها مصهراً لهذه الظواهر ، لا محرِّضاً دائباً على نفيها وتنافيها لإحكام سيطرة المرجعية الخارجية على كل مشروع مرجعية محلية ، واستطراداً عربية ؟

إن وجود القبائل / الطوائف ليس مشكلة بذاته ، والتنافي هو افتراض عُنفي تمَّ إنتاجُه في سياق الانتداب الفرنسيْ تلبيةً لحاجة العياذ المحلي بالخارج ، وتلبية لحاجة المحافظة على الانتداب ذاته . نستعرض

---

(٥) الياس االديري ، من يصنع الرئيس ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .

للتدليل نموذجين (بيروتي وجبلي) يدلّان على الذهنية « اللبنانية » المقابلة لمشروع المرجعية المحلية :

١ ـ نموذج جبلي :

لنا وطنٌ صغيرُ الحجم لكنْ نفخناهُ بمنفاخ الغرور
وسمَّيناهُ لبناناً كبيراً وما هو بالكبيرِ ولا الخطيرِ[٦]

شعبْ يمزّقْ ألفْ جلالْ حتى ينالْ استقلالُه
وشعب يدوس الاستقلال حتى يحافظ ع جلالُه[٧]

٢ ـ نموذج بيروتي :

استقلال العالْ العالْ نعمة ما كانت ع البال
صار الحل بوسط السَّلْ والرَّبطْ بئيد العتّالْ[٨]

هذان النموذجان لا يعبّران فقط عن « حالة شعرية » عابرة ، بل يعبّران أيضاً عن مخزون الذاكرة العنفية في لبنان : الشعور بالوطن الصغير ، المنفوخ بمنفاخ الغرور ، هو نقض لمشروع عنفي قائم (مشروع لبنان ملجأ ، مرقد عنزةٍ) ، (مقابل مشروع لبنان وطن ، لا مكسر عصا) ، وصورة الشعب الغريزية ، المنقسم بين « الجلال » و « الاستقلالْ » هي صورة بشعة ، ولكنَّها تأتي أيضاً من وعي أو من لا وعي الذاكرة الجماعية للقبائل المنقسمة . وأخيراً التصوُّر البيروتي الغامض بأن « الاستقلال نعمة ما كانت ع البال » يضعنا في مواجهة هذا الماضي التنابذي والقهري الطويل الذي جعل اللبناني يعاني من « عقدة

(٦) موسى الزين شرارة ، بنت جبيل .
(٧) أديب حدَّاد ، جبل لبنان .
(٨) عمر الزعنّي ، بيروت .

الاحتلال » كما يعاني من نعمة الاستقلال » ـ وهذه حالة ذهنية انفصامية تحتاج إلى دراسة خاصة . ولكن أن يتصوَّر « عمر الزعني » أن الحل والربط هما بيد « العتّال » ، الذي تصنعه مرجعيَّة غير بلدية ، وغير محلية ، إنما هو إرهاصٌ نموذجي بمأزم الاستيهام العنفي الذي يخالج الوعي اللاوعي لدى عامة اللبنانيين ، يضاف إلى ذلك شعورٌ بالانسحاق ، الاحباط ، القلق العميق من غربة الداخل :

« لبنان صفَّى بحرْ ورجاله سمَكْ
يا ويل سمكات الصغار من الكبار »[٩]

كيف تعيش الأسماك في بحر من التنابذ والتآكل والتقاتل حتى الموت ؟

٤ ـ استقطاباتُ العنف

في المبدأ العام ، تقدّمُ الدولة ، كل دولة ، نفسها كمركز استقطاب وحيد لممارسة « العنف » القانوني في المجتمع . عنف الدولة له شرعيَّته أي قانونيّته القائمة بدورها على النص والاجماع ، لكن عنف « اللادولة » ، تحديداً عنف زعماء القبائل من خلال أدواتهم (ازلام ، قبضايات ، سماسرة ، مهرّبون ، مرتشون ، زعران ، عرمط ، ميليشيات الخ) ، له « مشروعيّته » القائمة على « حق القبيلة » ، « حق زعيم القبيلة » في المعارضة والاحتجاج والمطالبة . وهكذا ، في سياق الاختلاف على وحدانية الدولة كمحتكر وحيد للعنف الشرعي ، يجري إنتاج « خصوصيات عنفية » تماثل خصوصيات الانقسام الاجتماعي ذاته . ولا غرابة إذاً في أن تؤدي الثقافة الفرعية إلى إنتاج « عنف فرعي » « حرب فرعية » Subguerre في مجتمع تحكمه أواليات القوة وبُنى القهر المتبادل

---

(٩) خليل أحمد خليل ، الشعر الشعبي اللبناني ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥ .

(العنف في الأعراس والمآتم ، العنف في الانتخابات ، العنف في الطرقات ، العنف في المدارس الخ) . وفي كل محاولة قراءة سوسيولوجية لاستقطابات العنف في المجتمعات اللبنانية ، لا بد من التوقّف عند أوالية الاستقطاب Le mécanisme de polarisation النبذي أو الدمجي السائد في التركيبة الانقسامية . مما يلفتنا في هذه القراءة ازدواجية الخطاب العنفي الذي ينطلق من الانقسام الفكروي إلى التوحد الوطني ، ليرتدي طابع الخطاب السياسي المزدوج (الخاص / العام) معاً . هذه الازدواجية تسمح باستقطاب العنف في مسارين أساسيين : مسار الدولة ومسار اللادولة .

أ) **العنفُ والزعامة :**

إن الزعامة الانقسامية ، زعامة الاقطاعة الشرقيَّة ، تقوم في ما تقوم على حالة عنفيّة : فالزعيم تُقطع له منطقة ، ولاية ، دائرة انتخابية ، حزبية ؛ وتتكرَّس زعامته بالقوَّة ، وتستمر أو تزول بالقوة . أدواتُ القوّة تنبتُ في التركيبة الاجتماعية المحدودة في نطاق الاقطاعة ، فيكون الاستقطاب العنفي داخلياً ، ويكون القمع الممارس داخلياً . ولكنْ ، حينما تنتقل أدواتُ القوة إلى خارج نطاقها الاقطاعي تبدأ « الحروب الأهلية الصغرى » . وفي هذا المجال ، يمكننا التفريقُ بين الاستزلام الريفي وقبضايات المدن حيث تقترن السمسرة التجارية بالسمسرة السياسيَّة . ولكن الجامع المشترك بين أدوات العنف هذه هو أنها غالباً ما تستقوي بالدولة إذ أن وصول زعماء هذه الأدوات إلى السلطة معناه نقل العنف الخاص إلى قطب العنف العام . هكذا يتحوَّل شيء من العنف الشعبي إلى « عنف رسمي » . وفي حال عدم وصول هؤلاء الزعماء أو بعضهم إلى مراكز الدولة يتحوَّل نشاطهم العنفي ضد الدولة ، فيتبلور

العنف الخاص كعنف مضادٍ لعنف الدولة ، وترتدي المعارضة رداء العنف الأهلي في مواجهة العنف الرسمي .

إن زعامة العنف هذه تكتسب مع الوقت ، أو من خلال الاشتراك في السلطة ، حصانة رسمية (النائب ، الوزير ، رئيس الحكومة ، رئيس المجلس ، رئيس الدولة) وتبدو بذلك كأنها « مشاريع دول » داخل الدولة التي تستمد « ضعفها » من قوة زعمائها المنقسمين حولها ، والمؤتلفين حين يأتلفون لاستخدام أدواتها وأدواتهم العنفية في آن .

ب) العنف المؤسسي :

إن العنف المؤسس على هذا النحو في التركيبة الاجتماعية ينتقل بدوره إلى بنى المجتمع والدولة : في بنى المجتمع يرتدي طابع المؤسسات الحزبية والجمعيات السياسية وخلاف ذلك ، وفي بنى الدولة يتّسم بسمة الموظف / الزلمة ، المزدوج التبعية : زلمةالزعيم ، زلمة الدولة . فكل موظف مهم في المؤسسة العسكرية أو المدنية ، مهما بلغت استقلاليته ورغبته في توحيد هويّته السياسية (وحدة ولائه للدولة) سيجد نفسه « محسوباً » على زعيم ، على طائفة ، عائلة ، حزبية الخ . المحسوبية هي أيضاً حالة عنفية لأنها قائمة على مظهر قوة (التماهي بقوة خارج الدولة ، قوة الانتساب من داخل المؤسسة إلى ما هو خارجها ، وما يفترض أنه أقوى منها) . في المؤسسة ينتظم عنف الزلمة / المحسوب على قوة عنفية داخل الدولة وخارجها معاً . هكذا يتضاعف العنف في السلوك الوظيفي ، ويظهر انقسام داخل المؤسسات الخاصة والعامة قوامه فئتان اجتماعيتان : الفئة المحسوبة وهي الغالبة / القاهرة ، والفئة غير المحسوبة وهي المغلوبة / المقهورة للأولى ، الغالبة بدورها والقاهرة للمواطنين الآخرين خارج المؤسسة ، وغير المحسوبين « على أحد » . إن شعور الأكثرية بكونها « غير محسوبة على أحد » ينمّي لديها الحاجة إلى

« الاستقطاب المحسوب » ، مثل هذه الحاجة غير طبيعي ، لو كانت التركيبة الاجتماعية والمؤسسية طبيعية أي وحدانية غير منقسمة . وعليه فإن ما هو غير طبيعي وغير ضروري يكتسب ضمن أواليات العنف والاستقطابات المحسوبة صفة الطبيعة والضرورة . فيتقابل السلوك المحسوبي مع السلوك الوصولي، الاستنسابي أو الانتهازي .

إن ظواهر المحسوبية والوصولية تفرز بدورها بناها وأنظمتها الخاصة بها : مثلاً لا يتمكن معظم المواطنين من « النجاح » المحسوبي والوصولي فيسلكون طريق اللامبالاة والصمت والمعارضة الباطنة ، وتنمو بشكل خاص في أوساط الشبان المتعلمين وهم أغلبية الشعب اللبناني ، حاجة إلى الانتماء المختلف (الأحزاب مثلاً) ظناً منهم أن هناك أحزاباً ضمن هذه التركيبة الانقسامية يمكنها أن تكون مختلفة . في هذا السياق تندرج عمليَّة توجيه العنف الشبابي نحو التخريب الحديث ، بينما يمثل التخريب التقليدي الزعماء السلفيُّون .

ج) **العنف والدولة** :

مع ذلك تستمر الدولة بممارسة استقطابها العنفي داخل مؤسساتها وخارجها : العنف الداخلي يغدو « وظيفة » ، العنف خارج المؤسسة يغدو « سياسة » .

والمشكلة الكبرى في ما يلي :

هل يمكن لأية دولة أن تستمر كمركز وحيد للاستقطاب العنفي ، وهي تستنبت ، أو تترك على هوامشها « نباتات العنف » اللاشرعي ؟ أن التجربة أثبتت أن العنف اللاشرعي حينما يقوى يساهم في إلغاء الدولة ، بدءاً من « احتكارها العنفي » ـ وصولاً إلى « قرارها السياسي » . وفي هذه القراءة السوسيولوجية يبدو مفيداً أن يُنتقد تاريخ الدولة ذاتها ؛ فنلاحظ ما

يلي : إن إمارة جبل لبنان حتى مطلع القرن العشرين كانت أشبه ما تكون بـ « غابة ذئاب » ، وذهبت الامارة وبقيت الذئاب ، وفي ضوء التجربة الانتدابية الفرنسية جرت صياغة « دولة كبيرة » لكنها تضم فسيفساء اجتماعية أو ما يمكننا تسميته بالمجتمع « اللاأهلي » ـ بمعنى أن الأهل فيه غير مؤهلين للوحدة السياسية ، للاجماع الأهلي المطلوب للعيش في دولة مركزية واحدة . فإذا بالدولة المنتجة على هذا المثال هي « دولة لا جمعيَّة » ، نظراً لأنها محسوبة ، بشكل أو بآخر على بعض الطوائف ، إحداها دون سواها . إن محسوبية الدولة تعني تبعيتها من الداخل لطائفة ، وتعني تبعيتها من الخارج لسياسة هذه الطائفةالخارجية . فحيثما تتوجه زعامة الطائفة تنقاد زعامة الدولة . وبقدر ما كان النجاح « كبيراً » في فقدان الدولة احتكار العنف المؤسسي ، كان « كبيراً » أيضاً شعور العنف عند المواطنين « الغرباء » بالنسبة إلى الدولة .

٥ ـ العنف والثقافة

مهما يكن الترابط بين الطبيعة ومظاهر العنف ، بين طبيعة الانسان وقواه العنفيَّة ، فإننا نلاحظ أنَّ اليد التي تلحقُ الأذى بالذات أو بالغير هي نفسها التي تُمنع عن فعله ، أو تمتنع عن أدائه سواء على صعيد الاحتدام الفارد (Le psychodrame) أم على صعيد الاحتدام الجامع (Le Sociodrame) . وكذلك الحال بالنسبة إلى اللسان والنفس والعقل ، الخ . فما هو سر هذه المفارقة ؟

من الواضح أن العنف من حيث هو أذى باليد أو باللسان ، عنينا من حيث هو أذى مادّي ومعنوي (اغتيال الشخص أو اغتيال سمعته مثلاً) ، إنما يرتكز على مقوّمات وطاقات ودوافع يمكنْ تعيينها في تداوب الطاقة العنفية وثقافة العنف . فهذا التداوب (La synergie) يساعدنا على الانتباه إلى معامل الترابط بين الطبيعة والثقافة في حالة السلوك العنفي .

فالانسانُ القادر على فعل العنف قادرٌ أيضاً على عدم فعله (اليد التي تسرق هي نفسها التي تعطي ، واليد التي تقتل هي نفسها التي تفعل الخير) ، وسلوكه هذا مشروط ليس فقط بالقدرة على الفعل بل متوجه ومحدود أيضاً بالظروف التي تسمح بالفعل العنفي أو لا تسمح به . فالفعل العنفي هو نتاجُ لحالات من التوتر الفارد أو الجامع ؛ وفي كل فعل يتلازم الخير والشر ، اللاعنف والعنف ، إذا أخذنا بالاعتبار وضع الفاعل والقابل ، ونسبة الفعل وتفسيره . وحتى لا نخفض السلوك العنفي إلى مجرد مقولة أو مصادرة فلسفية ، نقول إنه ظاهرة اجتماعيّة ، واقعة تجد تفسيرها في التاريخ الانساني ذاته ، وفي توجه الطاقات النفسانية والاجتماعية والاقتصادية ، أي طاقات القوة نحو تنازع الوجود وتغالب الارادات . ومما لا ريب فيه أن الفرد أو الجماعة يكتسبان السلوك العنفي / اللاعنفي من خلال الثقافة التي توجّه المجتمع ، وتحكمه أو لا تحكمه من خلال أدوات الضبط العنفي ومعايير السلوك وقيم السياسة .

إن العنف مظهر تاريخي يندرج في المنجزات « الحضارية » للشعوب ؛ وسواء انطلقنا من منطلق الادانة الأخلاقية لهذا المظهر ، أم اكتفينا بتحليله وتقويمه وانتقاده ، فإن المشكلة العنفيَّة تظلُّ قائمة وماثلة أمامنا كتراكم تاريخي : يشير علماء السلوك العنفي ، وبالأخص علماءُ الحروب (أو التنازع والتغالب) Les polémologues إلى تلازم الاجتماع البشري والعنف . وهنا يمكن التشديد على أن علم الاناسة ، بوجهيه الثقافي والسياسي ، يمكنُه أن ينصب على درس **خطاب العنف** بوصفه « **معرفة** » ، وليس فقط بوصفه « حالة مرضيّة » أو سلوكاً مشيناً . ففي ثقافة أي شعب من الشعوب نجد خطاب عنف ، خطاب تنازع وتغالب ، خطاب حرب . ويمكننا استجلاء معالم هذا **الخطاب العنفواني** من خلال المسالك التالية :

أ) مسلك التداؤب

نعني بالتداؤ ب La Synergie حالة توتر الطاقات الأساسية الفاعلة في تعيين شخصية الفرد / أو الجماعة الثقافية ، والموجهة لسلوكهم . فالعنف الذي يدأب عليه الانسانُ في مجتمعه أو في مجتمع « الغير » ليس مجرد نيَّة أو قصد شرَّاني : إنه أكثر من ذلك . لنأخذ السلوك الجنسي مثلاً ، حيث تتداءبُ الطاقة وموضوعها ؛ وبقدر ما تحبط هذه الطاقة تعنُف في التعبير عن إحباطها . الفاعلُ يتحوَّل إلى ضحيَّة إحباطيّة ، وما يسمى « السلطة الجنسيَّة » تتحول إلى « حالة عنفيّة » يجدُ فاعلها لنفسه مشروع « السياسة العنفيَّة » التي يمكنه بواسطته عكس إحباطه على الغير ، أو الخروج منه إلى حالة مختلفة . هنا يتصوَّرُ المُحبَط أنه ضحيّة ، كبش محرقة ، وأن عليه التمرد على موضوع إحباطه بـ « إحباط الاحباط » . ومما لا شك فيه أن شعور الانسان بالعجز أمام الطبيعة الخارجية (الأرض أو الجنس) ينمّي لديه مشروعاً اعتقادياً (أيديولوجياً) يتعيّن من خلاله تصوُّره لسلوكه المقبل ودأبه على إعلاء الاحباط ذاته . وهكذا يتبلور لديه مشروع تمرُّدي يركّز « خطاب العنف » على ثلاثة قواعد : الاعتقاد الأسطوري ، الاعتقاد الديني ، الاعتقاد السياسي . وبدورها تشكل هذه الاعتقادات الثلاثة حالة التداؤ ب الثقافي ، في حال اجتماعها في متحد عنفواني ، ويجد الباحث نفسه أمام انتروبولوجيا ثقافية ـ سياسية تستدعي نظرة منهجية جديدة إلى مسلك التداؤ ب (توحد الطاقات العنفوانية والخيارات الأيديولوجية) .

ب) مسلك الانتقام

استناداً إلى حالة التداؤ ب العنفي ، ينطلق الفاعل من تاريخية العنفوان إلى ثقافته وفاعليَّته . ومع تسديدنا على التلازم التام بين أسباب العنف ومسبَّباته ، لا بد أن نتنبَّه إلى خصوصيّة السلوك الانتقامي في

الثقافة العنيفة . فالمُحبَط ، مهما تكن درجات إحباطه ، سيجد نفسه بحاجة إلى اكتشاف أو تصوّر مسوّغ لعنفوانه : ومثل هذا المسوِّغ يجده في التاريخ ، في التراث ، لدى آخرين ؛ لكنّه يعبّر عنه ، في كل الحالات ، من خلال ثقافته ، من خلال ثقافة مختلفة تكوِّن « هويّته الاعتقادية » . هنا تبرز أمامنا مظاهرُ العنف في الخطاب الثقافي نفسه ، وتتبلور في ما يسمَّى « الخروج على المألوف » ، أي على الموروث ، وترتدي هذه المظاهر العنفية الثقافية رداء « التمرّد / التجدُّد » : تكسير اللغة القديمة ، تكسير الصورة الثقافية للانسان ، رفض التراث كمرجعية ثقافية ، الهرب منه إلى مرجعية أخرى ؛ بكلمة إحباط الثقافة نفسها كجزء من مشروع إحباط اعتقادي أوسع . هنا أيضاً يتحول خطاب العنف الثقافي إلى شيء من **العدمية الاعتقادية** (كل ما يعتقد فيه المحبط هو أنه لا يعتقد في شيء معطى ، ولكنه يبحث عن تكوين اعتقادية (ميثولوجيا) أخرى ، اعتقادية خاصة به ، منه وله) . الفرادة العنفوانية تنعكس إذن على الحامل المعرفي ، ويطمح صاحبها إلى تقديمها كخطاب ثقافي جماعي . لكن الفرادة الثقافية ، بقدر ما تتغرب أي بقدر ما تتهرَّب من المألوف ، تكون مهيأة للاحتدام الجمعي / الجماعي ، ولرفضها من طرف المجتمع بوصفها مشروع « إحباط ثقافي » مضاد للمشروع المتعينّ تاريخياً في ثقافة الجماعة ، وإننا لا نجانبُ الحقيقة حين نفترضُ أن مثل هذا « التجديد العنفواني » بقدر ما يختار سلوكاً انتقامياً ، يقعُ في مأزق « الانتحار الفكراني » أو « الفكرانيَّة الانتحارية » : L'intellectualisme suicidaire .

ونلاحظ ، من جهة ثانية ، أن سلوك الانتقام على الصعيد الثقافي / المعرفي ، يُعيد المنتقمَ ذاته إلى حالة من التداوُب الاستغرابي ، فيرى أن طاقاته العنفوانية الكلاميّة تذهبُ هدراً ، بقدر ما تنتج مثالاً أسطورياً يرفضه المثال الثقافي الجماعي القائم . في قراءة الخطاب الشعري العربي

المعاصر ، نجدُ عيِّنات كثيرة تدُلّنا على هذا المسلك الانتقامي (التغييري) . وما يهمنا في هذا السياق هو التوقُّف عند دلالة السلوك العنفواني في الثقافة العربية المعاصرة : فنلاحظ وجود دلالتين رئيستين ؛ أولاهما تنطلق من مماهاة الكلام والفعل ، القول والشيء ؛ وثانيتهما اغتيال الشيء بواسطة الكلمة (اغتيال الشخص انطلاقاً من اغتيال سمعته ، صفاته ، معاييره ، قيمه الخ) . وهاتان الدلالتان ترشدان الباحث إلى استرجاع هوية ثقافية مُفتقدة ، أكثر مما تكشفان عن هُويَّة ثقافية « مستجدّة » . لماذا ؟

ج) السلوك الموقعي

لأنَّ الخطاب الثقافي العربي المعاصر ، لاسيما الخطاب الشعري منه ، لم يخرج حتى الآن عن طور نظرية « الاعتقاد في قوة الكلام » ، وإبدالها من قوَّة التحول الفعلي (راجع : مضمون الأسطورة في الفكر العربي)[١٠] ؛ ولأن هذا الخطاب استضاف أساطير متروكة عند شعوب أخرى ، ليسقطها عن المألوف المعرفي ، تمهيداً لتفجير الموروث من داخله ، ولهذا بقي الخطاب الشعري المعاصر ، ذو البعد العنفواني ، على قشرة التراث ، ولم يصل إلى مركزيته أو مرجعيته الداخليَّة . هنا تبرز بوضوح مشكلة الموقع الذي ينطلق منه خطاب العنف الثقافي ، أو الخطيب العنفواني . فهو من جهة محكوم بعدميته ، بلا هويته الثقافية ، فلا يستطيع أن يكون في موقع داخلي متأصل ؛ وهو من جهة ثانية يعاود المألوف المحلي ، ويخاطبه بمألوف مختلف . هكذا يُعتدى بمألوف الغير على مألوف الذات . وبذلك يبدأ التنازع المعرفي بين مألوفين ومرجعين .

---

(١٠) خليل أحمد خليل ، مضمون الأسطورة ، ط ٢ ! دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ .
راجع أيضاً : محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢ .

بكـلام آخر : يبـدأ الخطيبُ العنفـواني « ثورتـه » من نقطة محـايدة ، نقطة اللاانتماء ؛ ومن اللاموقع ينطلق بخطابه بحثاً عن موقع ، عاملاً على أنتاج « موقـع مختلف » داخل الـواقع الـذي هو واقعُـه في الأصل . يختـار طبقة أو فئة ؛ ومجـدّداً يجد نفسـه في موقـع موروث ، ومـع ذلك يتصـرَّف وكأنه في « موقع مختلف » ، مبرّراً ذلك بكـونه يـرغب في تقديم « خـطاب ثقـافي » مختلف . وفي غمرة التنـازع على « المـوقـع الاجتمـاعي » ، تتبلور مشكـلات التمـاهي أو عـدم التمـاهي مـع المعـطى ، وتـظهـرُ حـالاتُ « الهامشيَّة » و « العنفوانية » و « العزلة » و « الضياع » و « التشرُّد الثقـافي » الخ . هذه الحالات مهما تلوّنت وتكاثرت لا يمكنُ إسنـادُها سـوسيولـوجياً إلّا لحالة البحث عن موقع . فهذه الحالـة هي التي تقدّم لنـا المُشير الكمي والنوعي على معامِل الترابط بين موقع « العنفواني » الثقافي ودوره المنشود أو المُعـطى ، المقبول أو المـرفوض من طـرف الجماعـة الثقـافيـة التي تتحصَّنُ بمـوروثها ، وتحـافظ عليه كقـاعـدة لحفظ هـويّتهـا التـاريخيـة ، مفـارقتهـا الحضارية . والحال أين يصبُّ سلوك العنفوان الموقعي ؟

د) العنف ثقافة سياسيَّة

في ضوء ما تقدَّم ، نلاحظ أن الخطيب العنفي يتقدم من مجتمعه ومن مـرجعيته بـالتحديـد بمشروع ثقـافي يتحدَّد رفضُـه أو قبولـه وفقـاً لمعـاييـره القيمية ، ولاندراجه في المشروع التاريخي الثقافي العام للمجتمع (مشروع توحيدي / مشـروع لا توحيـدي) . ومن البيِّن أن مشـروع العنف الثقافي يـرتـدي ، في مـرحلة بحثـه عن مـوقعـه ، رداءَ التعـارض والاختـلاف ، وبالتالي يبدو كأنه مشروع لا توحيدي (عدمي ، تلحيدي الـخ) . ولكنَّه حين يضرب جذوره في موقع معيَّن يتحول تدريجياً إلى مشروع تـوحيدي ، نقيض لمشـروع التوحيـد الموروث ، والمستنـد بدوره إلى مـرجعيته الثقـافية المألوفة . هذا معناهُ أن الخطابَ العنفواني الثقافي يعـود ليصب ، في مرحلة

ثانية ، في مصب الصراع السياسي . وفي هذا المستوى يتخذ العنف طابع الثقافة السياسية ، ويتجلبب بجلباب الارادات المتغالبة ، إرادات المقهورين وإرادات القاهرين . ولكن لا بد من التنبُّه إلى كون العنف أداة يستعين بها القاهرون والمقهورون ، وإنْ بمقادير مختلفة ولغايات متباينة ، فالعنف معناه بكل بساطة : تسييس الثقافة ، إعطاءها صفة عقيدية ، تؤيدها بأسطورية كلامية مناسبة ـ حيث الكلامُ يبرّر الفعلَ ، يفسّره ، يصطنع له حزبيَّة أو حزبيَّات معيّنة . والخلاصة الأولى هي أن انتروبولوجيا الثقافة وانتروبولوجيا السياسة تتواءمان في خطاب العنف ، وتقدّمان مادة مشتركة للتحليل المعرفي ، وتتركان بصماتهما على سلوك الاحتدام الجمعي برمّته . وعليه ، ماذا نلاحظ حين ننتقل من دراسة ظاهرة « الاحتدام الفارد » إلى « الاحتدام الجامع » ؟

٦ ـ علم اجتماع العنف

تفيدنا القراءة الميدانية للاحتدام الجمعي في لبنان أنه صار بالامكان طرح العنف كإشكالية سوسيولوجية ، فضلاً عن كونها إشكالية نفسانية وثقافية وسياسية . وعليه يمكننا رصد خمس حالات ، نعتبرُها كافيةً في هذا السياق الاستطلاعي ، لقراءة سوسيولوجية متماسكة ، تطولُ عمق العنفوانية اللبنانية . هذه الحالات هي : أ) حالة التنافس السياسي ؛ ب) حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي ؛ ج) حالة الحرب بين الأهل ؛ د) حالة الحرب على الأهل (الغزو الخارجي) ؛ هـ) حالة الاحتراب بين الأهل والدولة .

أ) حالة التنافس السياسي :

بصرف النظر عن الاشكالية التاريخية لتكوين النظام السياسي ، وبصرف النظر عن أواليات عمله في الماضي ، يمكن للباحث المعاصر أن

يلاحظ الراهنَ السياسي ، المباشر : فيجد نفسه أمام تركيبة تناقضيّة ، الوحدة في التنوّع ، قوامُها تعدُّد القوى المؤتلفة / المختلفة التي وجدت في المنظومة الديمقراطية حلاً سياسياً لتوحيد تنوُّعاتها . ومن المفيد القول إن المنظومة الديمقراطية أبقت على حالة التنافس السياسي ولكنها لم تضبطها وفقاً للأصول المتبعة في المنظومات الديمقراطية البرلمانية . بكلام آخر ، لا يمكننا قراءة العنف سوسيولوجياً ما لم نلاحظ حدة الانحراف المعياري بين سلطة القانون وسلطة الرأي العام / أو الرأي (الموقف ، المفارقة ، الهويَّة) ، وكيف أن السلوك الجمعي اللبناني تميَّز في مرحلة الاستقلال وحتى « مرحلة الاحتلال » بتغليبه **سلطة الرأي** (أي حريته السياسيَّة ، المبنية على الحرية الاقتصادية والانقسام الاجتماعي ، أكثر مما هي مبنية على استقلالية فكرية تشكّل مصدراً للتفكير الحرّ) على **سلطة القانون** (أي استقلالية الدولة في فرض قانونها الوحيد على جميع القوى المتنوعة ، المؤتلفة / المختلفة) .

فالدولة القانونية اعترفت في لبنان بتعدُّد القوى السياسية ، ومنحتها حق التنافس الديمقراطي الحر (حتى بلغ الفوضى « المسلَّحة ») ، وفي المقابل تنافست هذه القوى على بلوغ السلطة والافادة من موقعها المركزي ، ومن مرجعيتها الأساسية في صنع القرار السياسي وتنفيذه ، ولكنها لم تعطِ لها كامل ولائها ، وكامل هويتها الثقافية الاجتماعية ، بحيث يتداعب خطابُ القوى السياسية ويتلاءم مع خطاب الدولة . هنا أيضاً يمكننا أن نلاحظ كيف أن الاحتدام الفارد دخل السياسة من باب الديمقراطية ، وكيف أن الاحتدام الجامع استطاع من باب الحرب أن يؤجل الديمقراطية السياسية ، أو أن يجعلها قائمة مع « وقف التنفيذ » . والملاحظ أيضاً أن خطاب الدولة يواجهه خطابٌ سياسي أهلي متعدِّد الأبواب والمخارج . وإن ضبط العلاقة بين حكم القانون وحكم الرأي

مشروط بتدامج خطاب الدولة وخطاب الأهالي في مشروع سياسي توحيدي ، يأخذ بعين الاعتبار حالات التنافس والاحتراب .

ب) حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي :

إن حالات التنازع الثقافي والسياسي لا يمكنُ أن نقرأها بدون حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي ، فهي أمُّ الحالات الانقسامية العميقة في الاجتماع اللبناني . وبما أن العنف متعدّد الجوانب والأبعاد والأهداف ، فلا بدَّ من رصد قاعدته الاقتصادية (التقنية والمالية) . فالعنف لا يتجلى فقط من خلال المعرفة السياسية التي تترجم حالة اقتصادية / اجتماعية معينة ، بل يتجلى أيضاً ، في حالة الاحتدام الجمعي ، من خُلال المعرفة التقنية (معرفة أدوات العنف الفردي / الجمعي ، امتلاكها واستعمالها) . والواقع أن المجتمع اللبناني خلال الحرب واءم في ممارسة العنف بين المعرفة السياسية والتقنية ، أرفع معرفتين في الربع الأخير من القرن العشرين . ونرى أنه من المبالغة بمكان التوقف عند سقف الانقسام الأيديولوجي والثقافي ، دون النزول إلى قاعدة الانقسام الفعلية ـ نعني **الماديَّة التقنية** المولّدة للحضارة الحديدية . فالمجتمع الزراعي اللبناني ، المرموز إليه بحضارة الماء والشجرة، الجبل والبحر ، الخ . . استضاف حضارة النَّار (الطاقة التي يصنعها الحدَّادون) ، وأدخلها في السياق التصنيعي للمجتمع ، ثم في سياق دورات العنف . وتوافق ذلك مع حضارة « تحوليَّة » أو مركنتيلية ، سلعيَّة ، بدت فيها السلطة المصرفية (الصيرفية التبادلية) تتويجاً للسلطة « المتصرفيَّة » أو الانقسامية التي توَّجت الانقسام الاجتماعي الاقتصادي في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر . أما حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين ، فترشدنا إلى أن دورات العنف في لبنان لها قواعدها المادية ، ليس فقط الجغراسية ، بل أيضاً الجغرافية/

الاقتصادية . ومن مشيرات هذه الحالة : غلبة الاقتصاد التجاري الاستهلاكي على كل قيم ومعايير الاقتصاد الانتاجي ، وغلبة الآلة الرأسمالية على الآلة البشرية ، وأخيراً غلبة الاستبداد الأنوي المترفّع ، بالعنف أو بالتعصُّب ، إلى درجة الاستبداد الأنوي الجمعي (La communaucratie) . هنا أيضاً **سلطة القانون** تعاني من تعدُّد القوى الاقتصادية المستفيدة من نظرية « المجهود الفردي » ومن حرية الاستعمال المادّي والتصرف بدون ضوابط . ونرى أن **حرية الرأي وحرية التنافس** الاقتصادي ـ الاجتماعي يستقويان ببعضهما ، ويتداخلان في دورات العنف تداخلاً يستحق دراسة مطوَّلة ومستقلة . والحدّ من العنف لا يستدعي إلغاء حالة التنافس السياسي والاقتصادي ، بل يستدعي إخضاعها لقوانين سلطوية ردعية في حدود الديمقراطية القوية ـ لأن الديمقراطية الضعيفة أو المستضعفة هي التي أفسحت في المجال أمام تفاقم حالات العنف الجمعي .

ج) حالة الحرب بين الأهل :

من البيّن أن حالتي **التنافس المطلق** بين الأهل سياسياً ـ ثقافياً واجتماعياً ـ اقتصادياً انتجتا بدورهما حالة « الحرب بين الأهل » . إن المجتمع اللبناني ، على الرغم من مظاهره التحضّرية هو من وجهة الدولة الحديثة مجتمع صحراوي ، بدوي في عاداته وذهنيته وفي تخاطبه . والحربُ بين الأهل لا يمكن نشوبُها لمجرَّد اختلاف أيديولوجي أو لمجرَّد رغبة خارجية أو داخلية في إسقاط « مشروع تآمري » على البلاد . نحن لا ننكر الظروف التاريخية المحيطة بلبنان ، وكونه ضحية كبرى لعداونيات خارجية وداخليَّة ، ولكن ننكرُ على الباحث الاجتماعي أن لا يقدم على قراءة داخلية أيضاً لحالة « الحرب بين الأهل » .

إنَّ تخلف أو تأخر مشروع الدولة عن مشروع الأهل هو العقدة

الكبرى الكامنة وراء إمكانيات التدهور السابقة والقائمة ، فمفارقة الدولة ومجتمعها تظهرُ بالملموس مدى تأخر خطاب الدولة السياسي عن « الخطابات » المحلية المتغالبة في الدولة وحولها . وإن الانحراف المعياري بين الخطابين يرشدنا إلى حدَّة التفاصل بين مشروعين سيتغالبان إن لم يتسالما في « صيغة » اجتماعية ـ اقتصادية ـ ثقافية ـ سياسية مشتركة . هذه الصيغة عجز مجتمع الحرب عن إنتاجها ، ويبدو أنَّه سيظلّ عاجزاً عن إنتاجها لأنه محكوم من داخله بعصبية الحرب بين الأهل . والمطلوب في هذه الحالة أن نقرأ مجتمع السلم ، انطلاقاً من مشروع الدولة العنفي / اللاعنفي : العنفي بمعنى احتكار الدولة المركزية للعنفِ القانوني دون شريك أو ظهير ؛ واللاعنفي بمعنى تنظيف المجتمع من أدوات العنف ، ثم تطهيره نفسانياً وغسله ثقافياً من ترسبات العنف . لأن استمرار الحرب بين الأهل قد يلغي نهائياً مشروع السلم الدولاني ، سلم الدولة في قيادة المجتمع .

د) حالةُ الحرب على الأهل :

من هذه القراءة الداخلية لحالة الحرب بين الأهل ، ننتقل إلى قراءة حالة الحرب على الأهل ، أو بالتحديد حالة غزو الأهل من الخارج . إن إنهاء الحرب بين الأهل هو الشرط الموضوعي لبقاء الدولة دولة ، لا مشروع دولة ، أو حالة دولانية « غير معترف بها » من الأهل ومن غير الأهل ـ الاعتراف هنا بالمعنى السوسيولوجي ، لا بالمعنى الحقوقي . فالمجتمع اللبناني ودولته تعرَّضا منذ عقد تقريباً لحالة حرب خارجية (مؤامرة ، عدوان ، غزو الخ) . وطال السجال حول اسبقية البدء اللبناني بإزالة الدورة العنفية ، الداخلية أولاً أم الخارجية ؟ وهذه في نظرنا مسألة وهمية ، لأن لبنان بدون قيادة دولانية مركزية ، ديمقراطية وقوية معاً ، لا يمكنه التطلّع إلى الخروج من مستنقعات العنف التي سهَّلت

الحرب بين الأهل، فالحرب على الأهل . بكلام آخر أن الدولة لا مناص لها من سلوك سياسة عنفية / لا عنفية في وقت واحد : إنهاء العنف بين الأهل مع التشدُّد على رفع الحرب عن الأهل . ولا نبحث هنا في أسلوب الدولة ، بل يهمنا النظر في فلسفتها السياسية : توحيد الوطن ، كأرض ، مشروط بتوحيد الأهل ، مع إخراج عوامل « الحرب على الأهل » ؛ وتوحيد الوطن ، كشعب ، مشروط بتوحيد خطاب الدولة في التعاطي مع الأهل لوقف الحرب فيما بينهم . وبذلك تكون الدولة هي موقع الاستقطاب الجديد للعنف واللاعنف معاً ، وبذلك يمكنُ أن تنحسر الحالة العنفية العامة ، مما يسهّل النظر في حالة الاحتراب بين الأهل والدولة .

هـ) حالة الاحتراب بين الأهل والدولة :

السؤال هو : هل يمكن للدولة أن تكون ديمقراطية وضعيفة في طور العنف الراهن ؟ الجواب واضح : إذا كان لا يمكن الردّ على الفكر إلاّ بالفكر ، فإن العنف اللاشرعي لا يجوز الرد عليه إلا بالعنف الشرعي . هذا يعني أن الدولة التي لا تحتكر العنف لنفسها ، دون شريك أو منازع ، لا يمكنُها عدم الانجرار إلى حالة من حالات الاحتراب بينها وبين بعض الأهل . إن الحالتين السابقتين (الحرب بين الأهل ، الحرب على الأهل) هما المؤجّجتان لنيران الاحتراب . أمام هذه الحالات الثلاث يمكن لعلم اجتماع موضوعي أن يقدّم رؤ ية علمية رزينة : فالدولة التي تسعى إلى السلم أو حالة اللاحرب على الصعيد الوطني ، يمكنها أن تسعى في الوقت نفسه إلى مراجعة كل مكوّنات ومفجّرات العنف ، وأبرزها « التغريب » الأصلي عن الدولة : بعض الأهل يشعرون أنهم خارج الدولة ، وبعضهم يعلن أنه هو « الدولة » . الدولة ذاتها وسيلة ، لا ملكية لأحد . هذه الوسيلة تكون ديمقراطية حين يتشارك جميع الأهل في استعمالها وفقاً للقانون وللحق والعدل . إن الديمقراطية حيث تتوزَّع بين معارضة جامدة

وموالاة جامدة ، إنما تفقدُ محكّها الداخلي ، الذي يمكّن من التفاعل الحي بين وحدة الولاء والإعتراض داخل المنظومة الديمقراطية . وبما أن الديمقراطية معلّقة ، ميدانياً ، منذ ١٩٧٢ ، ومستمرة مؤسسياً فقط ، لا يجوز لعالم الاجتماع التسرُّع في استخلاص الأحكام والابتسارات قبل استئناف الديمقراطية دورها الطبيعي في مجتمع سلمي ، أقل عنفاً واحتراباً مما هو عليه الآن .

٧ ـ العنف : اللاعنف

إن انتقال المجتمع اللبناني من الحرب إلى السلم يحتاج إلى سياسة لا عنفية بعيدة المدى ، ذلك أن انتقاله من اللاعنف أو من الصراع المقيّد ، إلى العنف أو الصراع بلا قاعدة ، استغرق وقتاً طويلاً . والعنف الذي تنشده الدولة غايته إحلال اللاعنف في المجتمع الأهلي ـ ولكن « العنف الأهلي » يقاومُ مشروع العنف الدولاني ؛ فهاتان الظاهرتان اجتماعيّتان ، ودفعهما إلى التعايش غير ممكن بدون مراحل ودورات عنفية معيّنة . والواقع أن ظاهرتي العنف الأهلي والعنف الدولاني لا يمكن تعايشهما في مجتمع واحد ، وفي دولة واحدة ؛ وثمن وحدة المجتمع والدولة يكون إزالة العنف الأهلي « المسلّح » ؛ وإذا تغلّب هذا الأخير ، فإن الثمن ستدفعه وحدة الدولة ومجتمعها .

ولنفترض ، بل لنتمنَّ تغلّب عنف الدولة على كل عنف آخر (داخلي وخارجي) ، بعدئذٍ سيجد عالم الاجتماع والانتروبولوجيا والسياسة نفسه أمام الأسئلة التالية :

١ ـ ما العمل لازالة العنف من الذاكرة الجماعية للأهالي الذين حوربوا أو تحاربوا ؟

٢ ـ ما العمل لتحرير الناس ، خاصة المتعلمين والمثقّفين ، من عنف معرفتهم المُعاشة ؟

٣ ـ هل يمكنُ لعنف الدولة أن يقترن بلا عنف أهلي ، وكيف ؟

٤ ـ ألم يتحوَّل وعي العنف في لبنان إلى وعي مركزي يحكم مواقع الأفراد وأدوارهم ؟

٥ ـ في خلفيات الذاكرة ، أي في أطرها الاجتماعية والمعرفية ، ألا تترسَّب حالات اللاوعي العنفي ، حالات الكراهية والانفصامية والوسواسيَّة الخ . وكيف تتضافر الجهود الغلمية لتشخيصها وإرصانها ومعالجتها ؟

٦ ـ ألا يحتاج « عنفُ الوهم الاعتقادي » إلى تطهير ثقافي ، يقترن بتقديم ثقافة لا عنفية ، علمية وموضوعية جديدة ؟ بكلام آخر هل يمكن لعلم اجتماع المعرفة أن يسهم في إعادة تأهيل الذاكرة الاجتماعية ؟

46 علم العلوم : Epistémologie / Epistemology

□ سنة ١٩٠٨ كتب **اميل ميرسون** ، الكيميائي تأهيلاً والفيلسوف توجُّهاً ، في مقدّمة كتابه « **الهُويّة والواقع** » : « ينتسب هذا الكتاب ، من حيث منهجه ، إلى حقل فلسفة العلوم أو علم العلوم L'épistémologie ، وفقاً لتعبير مناسب تماماً ولمصطلح يميل إلى الشيوع » . هكذا تتحدّد في علم التأريخ اللحظةُ التي يفرض فيها توليدُ مصطلح علم العلوم نفسه ليدُلَّ على جملة أبحاثٍ جديرةٍ بأنْ تتميَّز بغرضها الخاص . وكونُ ميرسون يقترح « الابيستمولوجيا » بمثابة معادلٍ مناسب لـ « فلسفة العلوم » إنما يثير مسألة يمكنها ، على سبيل الابتداء ، تبريرَ موضوعٍ لا يرمي إلى وضع كشْفٍ بالنتاج الابيستمولوجي الفرنسي منذ ستين عاماً ، بقدر ما يرمي إلى وصف حقل إشكالية توضع فيه على المحك مكانةُ الابيستمولوجيا ذاتها وتعيين موقعها النَّظري . وعليه فإن مصطلح « ابيستمولوجيا » هو الحد الفاصل في الفرنسية بينه وبين المصطلح المقابل له في الانكليزية (Epistemology) ، المشتقّ بدوره والمترجِم لمصطلح Wissen schafts lehre الألماني الذي معناه (« نظرية » أو « عقيدة العلم ») المستعمل في مشاريع مختلفة لدى **فيخته وبولزانو** قبل أن يستعمله **هوسيرل** . ومما لا شك فيه أنَّه مع الترجمة الفرنسية لواحد من مؤلفات **برتراند راسل** الأولى ، « **بحث في أسس الهندسة** » (١٨٩٧ ، ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٠١) ، دخل مصطلح ابيستمولوجيا في لغتنا الفلسفية(*) . وإنه لمن الواضح جداً أن هذه الانتقالات من لغة إلى

(*) **Michel Fichant:** L'Epistémologie en France, in La Philosophie (IV) au XX^e sièche, éd. Marabant, Paris 1979, pp. 129 - 172.

أخرى ، وكذلك من أفق مفهومي إلى آخر ، لا تترك مجالاً لثبات ما هو دلاليٌ في شتى استعمالات الكلمة . وإذا كانت الابيستمولوجيا ومشتقاتها قد فرضت نفسها في التداول منذ ميرسون ، فإن الحياد الذي اكتسبته لا يجوز أن يخفي علينا كون استعمالها المرَوّج ربما هو المشير (المؤشر) الطافي على سطح مصطلحٍ تحوُّلٍ أعمق يطولُ مكانة وعلاقاتِ شتى الخطب المتبادلة التي وجدت في الفلسفة الضمانة والإقرار لوحدتها وإتّساقها .
بكلام آخر ، وهذه هي المسألة التي ترمي هذه الملاحظات إلى طرحها :
إذا كانت « الابيستمولوجيا » يمكن قبولها في المقاربة الأولى كبديل ممكن لـ « فلسفة العلوم » ، فهل يكون لهذا الابدال المعنى نفسه بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى **ميرسون** ؟ أم أن الاستعمال المُروَّج لكلمة **ابيستمولوجيا** يشكّل ، بخلاف ذلك ، علامةَ انتقالات وانقطاعات تقودُنا إلى ميدان مختلف تماماً عن ذلك الميدان الذي كانت « فلسفة العلوم » قد حدَّدت تخومَهُ ؟

في الحقيقة ، لا يمكنُ أن ننكر ـ وهذا الأمر كان ميرسون يعلمه جيّداً ـ أن **فلسفة العلوم** هي تعبيرٌ يسمحُ أصلُه بأنْ نرى فيه التعبير المتماسك عن إشكاليَّة ، هي إشكاليَّة **الوضعية** Positivisme ، وبالتالي فإن **أوغيست كونت** : في فترةِ تبريره استعمال مصطلح « الفلسفة الوضعية » في عنوان « **محاضراته** » (١٨٣٠) ، هو الذي يلاحظ ، فيما يلاحظ ، أن تسمية « فلسفة العلوم » ربما قد تكون هي التسمية الأوضح . وإذا كانت هذه التسمية لم يؤخذ بها (كما لم يؤخذ بتسمية « الفلسفة الطبيعية » المجتلبة من لدُن الانكليز) فذلك ربما لأنها لم تكن تعني « بعدُ كلَّ مراتب الظواهر » ؛ لأننا لو عنينا بالفلسفة « المنظومة العامة للمفاهيم الإنسانية » فلا مناص لها من أن تتضمن أيضاً دراسة الظواهر الاجتماعية : والحال فإن الأطروحة المركزية في « المحاضرات » تقول إن

هـذه الدراسـة لم تتكوَّن بعـدُ كعلم ، أي كخطاب يستمـدّ صلاحيتـه من الـوضع ، وأن المقصـود بـالضبط هـو إفتتـاح هـذا العلم . غـير أن هـذا التحفُّظ يسمـح بالاستنتـاج ، منذ أن يتـوجّه علم الـظواهـر الاجتمـاعيـة بمقتضى القواعد المنهجية للعلم الوضعي . وهذا ما يعتقد كونت أنّه أنجزه كمؤسس لعلم الاجتمـاع ـ ، أن الـدافـع الـذي جعله يفضّـل الفلسفـة الـوضعية ، كمصـطلح أعمَّ ، عـلى فلسفـة العلوم ، سيكـون قـد زال . وعندئذٍ سيكـون بمستطاعنـا أن نعينّ لفلسفـة العلوم ، المتكافئـة على هـذا النحو مع الفلسفة الوضعيـة عينها ، مهمّـة تعريف هـذه الأخيرة : وعليـه ستكون بدورها « الدراسة الخاصة لعموميَّات العلوم المختلفة المنـظور إليها كعلوم خـاضعةٍ لمنهـج وحيد ، ومكـوِّنةٍ لخـطة بحث عامـة » . وهكـذا ، وبصرف النظر عن التطور اللاحق لفلسفـة كونت ، فـإن مصطلح **فلسفـة العلوم** ، وتحديداً في مستـوى « محاضـرات في الفلسفة الـوضعية » ، يمكن إدخاله بكل تماسك في مشروع إجمالي عام .

وإذا كان استعمال عبـارة **فلسفة العلوم** قـد راج اعتباراً من ١٨٣٤ ، من خلال كتاب آمبير Ampère « **بحث في فلسفة العلوم** » ، فمن الثابت تماماً أن الكلام في فلسفة العلوم لن يجري ، ولأمد طويل ، دون استرجاع معـين ، مباشـر أو ضمني ، **للوضعيـة** المنـظور إليهـا كمصـدر **لإشكـاليـة** تحتفظ ، فيما يتعدَّى أوغيست كونت ومعارضيه ، بسماتٍ عامة من الممكن رصـدها . ففيْ أشكـال مختلفة يتبـينَّ أن المقصود هي **مشـاريع تـوحيديـة محدّدة بالنسبة إلى التخصص الجزئي لمختلف العلوم الخـاصَّة** . إن الكـلام عن فلسفـة العلوم معناهُ أيضـاً الركـونُ إلى الزوجـين الوحـدة / الكثرة ، وبالمناسبة تعتبر الوحدة متماهية مـع الشموليـة ، والكثرة يُنـظر إليها كـأنها مجموع اختصاصات . فإذا كـان ما نشـير إليه كـأبيستمولـوجيا هي فلسفـة العلوم بـاسمٍ آخر ، فلن يكـون لها بُـدٌ من أن تحافظ في وضعهـا المستجد

والراهن على **الطموح أو الإدّعاء التوحيدي الذي هو إدّعاء جوهري في التراث الذي تكون امتداداً له في هذه الحالة** . وإذا كان الأمر بخلاف ذلك تماماً ، فإن تطور المصطلح ، كما افترضنا ، يرافق تحوُّل **الإشكاليّات** وتبدّلها .

وربما نتوصّل بطريقة مماثلة إلى ملاحظة تساؤ ل مشابه ، إذا أردنا أن نجابه **الدلالات الحديثة** للابيستمولوجيا ونقابلها مع تـوالدٍ ممكنٍ آخر ، ذلك الذي قد يتّخذ **نظرية المعرفة** مرجعيَّةً له .

ففي المانيا جرت ، قبل شيوعها في فرنسا ، صياغة مفهوم **نظرية المعرفة** (Erkennistheorie). وبالإمكان أن نبيّن أن هذا المفهوم يندرج في تراث كانطي متوزّع نسبياً .

وبالتالي لن نأخذ من برنامج **النقد** الكانطي سوى تعيين **امكانات وملكات الشخص العارف** ، من حيث أن تمثّلاته هي تمثلات تتقبَّل الموضوعية . وكما كان الحال مع الثنائي **الوحدة / الكثرة** ، فإن المطروح الآن هو الثنائي **ذات / موضوع** ، [**فاعل / قابل** ،] الذي يميّز الحقل الذي ترتسمُ فيه شتى الوان « نظريات المعرفة » . زدْ على ذلكَ العلم بأنّ مسألة المعرفة قدّمت لأمد طويل .

مفتاح تأويل الكانطيّة في فرنسا ، منذ **لاشلييه وبونرو** ، حتى **ليون برانشفيغ** . وليس المقصود هنا فحص العناوين والحدود التاريخية لهذا التأويل ، وإنما المقصود فقط **أن نلاحظ كيف أن إشكاليةً تكونت وشاعت إنطلاقاً من نواةٍ تكفلُ تواصلها** . والحال سيكون من واجبنا أن نحدد ما إذا كانت الأعمال المساعدة على تكوين مفهوم الابيستمولوجيا ، والتي نريد هنا تمييز مكانتها ، ما تزال ترتسمُ في الميدان المحدد بعلاقة الفاعل العارف ـ والقابل المعروف .

وفي الواقع يبدو لنا أن فلسفة العلوم ونظرية المعرفة تشتركـان ، وهذا مُفْتَرَضٌ مشترك بين المواقف الفلسفية المتنافرة ، في إرجاع العلم إلى **الفاعل** الـذي ينتجُها ـ ١ ـ **الإنسـانيـة** في نـظر **كـونت** من خـلال وحـدة التقـدم الضروري ، ٢ ـ **والذات المتعالية** عنـد **كانط** ، ٣ ـ **الـذات التجريبيـة** في « الدبيستمولوجيات التوليدية » ، **والوعي المحض** في **الفنـومنولـوجيا** . زد عـلى ذلك أن فلسفـة العلوم ونظريـة المعرفـة تتصوّران تـاريخ العلوم ليس بوصفه كاشفاً لضرورة مستقلة ، وإنما كتعبيرٍ عن **قانون تقدّم ـ**

قانون الحالات الثلاثة في الوضعيَّة ، حلول العقل أو تقـدم الوعي في شتى ألوان المثالية . وربما يكـون فاعـل العلم وتاريـخ العلم الموضـوعين اللذين سيكـون بالإمكـان أن نبرز من حـولها الانقـطاعـات التي ادخلهـا المفهوم الجديـد للابيستمـولوجيـا ، ذلك المفهـوم الذي يتـرصَّن من خلال مؤلفات باشلار وكافييس وكويري وكانغيليم .

47 غائيّة / غرضيَّة : Téléologie

□ يميّز ارسطو بين أربعة انماط من العلل ، ويتمثل أحدها في **العلل الغائية** ، بمعنى أن غاية سلوك الفرد هي علة وجود هذا السلوك ، أو هي سببه . ويوصف تفسيرُ ظاهرةٍ ما بأنه غائي / غرضي عندما تقوم هذه الظاهرة على الغائيّات المنشودة من قبل الفرد أو المجموعة أو المنظومة الاجتماعية .

48 فردانيَّة (فرديَّة) : Individualisme

□ مفهوم الفردانية في علم الاجتماع هو غير مفهوم **الفرديّة** كعقيدة أخلاقية . فالمقصود **بالفردانيّة** خاصيَّة بعض المجتمعات الحديثة (لا سيما الصناعية) حيث يُعتبر **الفرد** وحدة مرجعيّة أساسيَّة بالنسبة إلى ذاته وإلى مجتمعه في وقت واحد . إن الفرد حر ؛ وهو الذي يُقرِّر مهنته ويختار شريكتَهُ ، ويمارسُ « معتقداته » بكل حريَّة ، ويعبّر عن آرائه الخ . اما **استقلاليته** هذه فهي حالة حقوقية يمكنها ألَّا تتطابق مع الأحوال الواقعية إلّا تطابقاً مثالياً ـ نظراً لوجود المحظورات الرسمية والعُرفيَّة التي تحدّ عملياً من حرية الفرد واستقلاليته .

1 ـ إن لمفهوم **الفردانية** ، في التصوُّر الطرائقي والمعلومي (الابيستمولوجي) ، معنى مختلفاً عن المعنى السابق ، نظراً لأن تفسير **الظاهرة** الاجتماعية يرتبط بدرس الحراك الاجتماعي في البلد المدروس ، ولأن الحراك الاجتماعي ينمو ويتطور وفق النمو الاقتصادي للبلد .

2 ـ يُفترض وضع مبدأ الفردانية الطرائقية موضع علاقة مباشرة مع التصميم الشهير الذي وضعه ماكس **ڤيبر** ، انطلاقاً من تمييزه الشهير بين « **التفسير** » و « **الفهم** » .

49 الفعل / علم اجتماع الفعل : Action

□ يشير **ماكس ڤيبر** إلى أن علم الاجتماع ينبغي أن ينقلب من سوسوليوجيه الكليات المذهبية ، كالماركسيَّة والتاريخانية ، والبنيويَّة ، والثقافيَّة ، الخ ، إلى سوسْولوجية الأفعال ـ افعال الفرد ، بعض الأفراد أو عدَّة أفراد منفصلين . والتوجُّهُ هذا يحتّم على صعيد **المنهج** أو الطريقة ، اتخاذ تقنيّات وطرائق فرديَّة أو شخصية بالضبط .

وعلى صعيد التحليل النقدي والتفسيري ، يبدو أن تعليل ظاهرة اجتماعية يعني ردّها إلى **الأفعال** الفرديَّة الأولية التي تكوُّنها . والأفعال هذه يمكنها أن ترتدي صورة حادثة / **حدث** ، معطىً فريد / **فارد** ، توزيع أو نظام احصائي ، أو أية صورة أخرى .

1 ـ إن الحوادث والمعطيات الفاردة والقوانين الاحصائية ، وبشكل أعمّ كل أنواع الظواهر الاجتماعيَّة التي يسعى علماء الاجتماع لتفسيرها ، **إنما تنجم عن تركيبة أفعال فردية** . وعليه ، فإن **فعل الفرد** ينمو دائماً من خلال منظومة **قيود محدَّدة** بشكل واضح نسبياً ، **وشفّافة** نسبيَّاً في وعي الفرد (الفاعل / الذات) ، **وحازمة** إلى حدٍ ما .

2 ـ أن **الفعل** ليس التزاماً بالمعنى **السارتري** ، وليس **انعكاساً مجرداً** للبنى الاجتماعية أو للكل الاجتماعي . كما أنَّه ليس **نتيجة آلية** للحياة الاجتماعية ، وللتأهيل الاجتماعي (Socialisation) . والحال ، لفهم **الفعل** لا بدَّ من الإحاطة بالنوايا / **المقاصد** وبوجه اشمل لا بد من إدراك **دوافع** الفاعل ، **والوسائل** المتاحةُ أمامه أو التي يظنُّ أنها متاحة ، فضلاً

عن معرفة تقويم **الفاعل** لمختلف وسائله هذه ، التي تحدّد حقل الممكنات الناجم عن الوضع التفاعلي الذي يكون منغمساً فيه .

إذاً ، لا يمكن حصرُ **الفعل في إنعكاسات شرط ما** ، ولا يمكن تجاهلُ **حالِ الفاعل** (خياراته وإمكاناته) المتأثرة بالتركيبات الاجتماعية . إن **سوسولوجية الفعل** لا يمكن خفضُها إلى المذهب الذَّري Atomisme ، ولا إلى الواقعية الكلية Réalisme totalitaire ، ولا إلى المذهب النفساني Psychologisme . إن الأفعال الاجتماعية هي أفعالُ الأفراد في المجتمع ، ومنها تتكوَّن فلسفة الفعل ، وعلوم الفعل ؛ ولهذا وضع علماء الاجتماع مخططات لتحليل الفعل ، تحمل مخاطرَ التبسيط والذاتيَّة .

3 ـ كيف يمكن أن نحيط بالفعل الاجتماعي ؟

الاحاطة بالفعل معناها الأول « فهمُه » ، وفهم **فعل الآخر** يستلزم القدرة على التموضع في موضعه ، والقدرة على استنتاج ما حصل معه . والتموضع الاجتماعي يقترن عموماً بضرورة **الاستعلام** عن التأهيل الاجتماعي للفاعل ، وعن مقوّمات وضعه في حالة الفعل ، وعن تركيبة حقل الفعل الذي يتحرّك فيه .

4 ـ زدْ على ذلك أنه لفهم فعل الآخر ، يُفترض بالمُراقِب أن يعي الفوارق التي تميّز وضعه الخاص عن وضع الفاعل المُراقَب . ومهما تكن **المسافة الثقافية**(*) بين المراقِب والفاعِل ، فإن بامكان الأول ، مبدئياً ، أن يفهم الثاني . وهذا معناهُ أن منطقَ الفعل الفردي يتضمن عناصر ثابتة بالنسبة إلى تنوُّع المساقات الثقافية (**الطبيعة البشرية**) . ومعناهُ أيضاً أنه يمكنُ الشعور بـ « فهم » فعل الآخر ، على الرغم من بُطلان تفسيرنا

(*) المسافة الفكرية المسافة الزمنية (تقارب الفكر والزمن ، الثقافة والتاريخ : حيث أن الفعلَ هو حدثٌ يقترن بزمن ، بفكر ، بثقافة ، بتاريخ معرفي) .

لفعله :عندئذٍ ، يكون « فهمنا » لحظة أساسيـة في التحليل الاجتمـاعي . لكنه فهمٌ آنيٍ ، لحظوي ، وحسب . والخلاصة أن الامكانية المُتـاحة أمـام المُراقب لفهم الأفعال أو نتائج الأفعال ، لا تُعفيه من اخضاع تفسيره لنقد عقلاني لا تمايز جوهرياً بين مسالكه ووسائله وبـين مسالـك ووسائـل علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية . كما أن **فهم الفعل** ، بالمعنى الذي ذهب إليه **مـاكس ڤيبـر** ، لا صلةَ لـه بالأسلوب « التـأويلي » ؛ ولا يتضمَّن ، في أيـة حالة ، شيئاً من المعرفة الحدسيَّة (Épistémologie Intuitionniste) .

50 الفعل الجماعي : Action Collective

□ ليس بمستطاع سوسولوجية الفعل أن تقف عند حدود الفعل الفردي ، عادياً كان أم فارداً ؛ بل عليها تعدّيها إلى الجماعات أو التجمُّعات البشرية . لقد اطلق علم الاجتماع الكلاسيكي تسمية **جماعة إسميَّة** أو فئة / **طائفة اجتماعية** على مجموعة من الأفراد يتشاركون في سمة **مشتركة** (طائفة الشبان (١٤ ـ ١٨ سنة) ، طائفة المهندسين المدنيين ، الخ) ؛ كما اطلق تسمية **جماعة كامنة** على مجموعة من الأفراد شركاء في **مصلحة مشتركة** (فئة المستهلكين ، مثلاً) . في حين تطلقُ تسمية **جماعة منظَّمة** على كل جماعة تملك أواليات التقرير الجماعي (كارتيل المنتجين للنفط) ؛ واستطراداً ، يمكننا الكلام عن **جماعات شبه منتظمة** ، كما في حال الجماعات الكامنة الممثَّلة في منظماتٍ تعملُ للدفاع عن مصالحها (فئة أولياء التلاميذ ، المدافعة عن مصالحهم) .

ويمكن اختصار إشكاليَّة نظرية الفعلِ الجماعي بمسألتين :

الأولى : في أية ظروف تكونُ **جماعةٌ كامنةٌ** قادرةً على القيام بفعل يرمي إلى تحريك الاهتمام المشترك بين أفرادها ؟

الثانية : بأية مسارات ، وفي أية ظروف ، يمكنُ تحوُّل جماعةٍ كامنةٍ إلى جماعة شبه منظمة أو إلى جماعة منظَّمة ؟

1 ـ يلاحظ دهرندورف (Dahrendorf) ، وبحقّ ، أنَّ نمو المجتمعات الصناعية يترافقُ مع اضطراد عدد الجماعات الكامنة . وعادةً ، تعي الجماعاتُ هذه مصالحها ؛فيصبُّ وعيُها ، عادةً ، على فعل

جماعي غايتُه إثارة الاهتمام المشترك . والعقبات الوحيدة التي يمكنها اعتراض هذا الفعل هي :من جهة التأخر المحتمل في ظهور وعي المصلحة المشتركة ، ومن جهة ثانية ، المقاومة الصادرة عن مصالح جماعات أخرى ، مختلفة أو متناقضة . وبما أن شبكة الجماعات الكامنة وجماعات المصالح المنتظمة تنزع إلى مزيد من التكثُّف والتعقد تباعاً لتطور الاجتماع البشري ذاته ، فإن حالة من النزاع المزمن تنشأ عن تطور الجماعات ، كما ينشأ حدٌ متبادل لنفوذها ، إذ أن نفوذ كل جماعة يوقف نفوذ الجماعة الأخرى (راجع : **مونتسكيو** ؛ **دوركيم** ـ تقسيم العمل الاجتماعي) .

2 ـ اما موقف **ماركس** من الفعل الجماعي ، فهو أكثرُ بياناً ، ذلك أنه يسلّم بكون الطبقات الاجتماعيّة ، وهي نمطٌ آخر من أنماط الجماعات الكامنة بالمعنى السابق ، تعي مصالحها بدرجات متفاوتة ؛ ويرى أن الوعي الطبقي ينسكب « بشكل طبيعي » في الفعل الجماعي . ويضيفُ ماركس أن الفعل الجماعي يمكنُه الاصطدام بوجود تناقض بين مصلحة مشتركة ومصلحة فاردة ، فردية .

والحال ، فما هي الفُرصُ المتاحة أمام ظهور الفعل الجماعي ؟

أ ـ في حال وجود عدد صغير جداً من الأفراد المكوّنين للجماعة الكامنة .

ب ـ في حال توفُّر **أواليّات الزامية** لقيام العمل الجماعي ؛ مثل **أواليّات التحريض غير المباشر** (النقابات)

ج ـ في حال ظهور **اللاتساوق** بين مصالح المشاركين في العمل الجماعي ومواردهم ، مما يشجع على المساهمة في العمل الجماعي .

د ـ في حال الجماعات الكامنة المبعثرة ، حيث يمكن للعمل الجماعي الظهور في كل وحدة جماعيَّة .

هـ ـ في حال وجود تنظيم خارج عن نطاق الجماعات الكامنة (جماعات المستهلكين ونظام التحريض على العمل الجماعي المشترك نفعل المصلحة الفردية) .

و ـ في حال وجود جماعات كامنة يرتبط أعضاؤها بروابط **ولاء مشترك** .

ز ـ عندما كون نفقات الاشتراك الفردي في العمل الجماعي بخسة أو معدومة .

51 فــكــرويَّــات : Idéologies

□ في نهايـة القـرن الثـامن عشـر ، وضـع دستـوت دي تراسي **Destutt de Tracy** مصطلح **«Idéologie»** ، وعنى به «علم الظواهر الفكريَّة » الذي تُفترضُ بـه المساعـدةُ على تقـديم اساس عقـلاني لنقد التقاليد / الموروثات . اما **كارل ماركس** فقد عرَّف « الايديولـوجية » بـأنَّها « الــوعي الخــاطيء » النــاجم عن الموقف الـطبقـي للفــاعـلين الاجتماعيين ؛ ذلـك أنَّ واقع العـلاقات الاجتمـاعية يتـراءى لهم مشوّهـاً بحكم مصـالحهم وبحكم نظرتهم المنحـازة الّتي يضـطرون لتكـوينها وفقـاً لـموقعهم في المنظومـة الانتاجيّـة . ومن جهة ثـانية ، يمنهـجُ **كارل مـانهايم** Mnnheim وجهةَ نظرِ ماركس ،مُطوّراً مفهوم **الأنتليجنسيا المتقلبـة** (Intel- ligentsia Flottante) . وقوامُ هذا المفهوم أن **المثقفين** يمكنهُم أن يقيمـوا علاقات « متقلّبة » أو متذبذبة مع مختلف الفئات الاجتماعية التي ستكـوّن ما سسمى لاحقاً « التركيبة الاجتمـاعية » (راجـع مانهايم : Idéologie et utopie).. ولكن مـع **لينين** اتَّخـذ مصطلح « الايـديولـوجية » طـابعـاً ايجابياً : إذ الفكرويات تعتبرُ جزءاً لا يتجـزأ من لعبة المتصـارعين طبقيا . وهذا معناه ابتعاد لينين عن الاستعمال الماركسي لهذا المصطلح . فماركس رأى أن النـظريات الاجتمـاعية التي تتـطوُّرهـا البـروليتـاريـة ـ وربمـا يجب القول : المطوَّرة باسم البروليتارية ـ يمكن وضعُها في خانة الحقيقة ، بـازاءِ النـظريات البـورجوازيـة التي كان يصفهـا بأنها « ايـديولـوجيـة » و « وعي خاطيء » . إذاً ، مع لينين . صارت الفكرويات بمثابة « أسلحة عقيدية » تتسلَّحَ بها الطبقات الاجتماعية .

1 ـ خارج التراث الماركسي ـ اللينيني ، ينـدر استعمال هـذا الاصطلاح . مثال ذلك **دوركيم** ، **ڤيبر وباريتو** . ولكن هؤلاء يلاحظون (باريتو بوجه خاص) أن الفكرويات هي **معتقدات** موجودة بشكل طبيعي في كل المنظومات الاجتماعية ، وأنها تتباين من منظومةٍ إلى أخرى ، ومن زمرة فاعلين اجتماعيين إلى زمرة أخرى داخل المنظومة الاجتماعية الواحدة . هذه **المعتقدات الفكروية** يطلقُ عليها غالباً وصف « **القيم** » عندما تكون ذات طابع عُرْفي . وعندما تكون القيم ، والمعتقدات عموماً ، مندرجة في صُلب منظومة متماسكة العناصر على نحو مُبهم نسبياً ، يمكنُ الكلام عن رؤية / أو **نظرة للعالم** ؛ وعن **دين** ، عندما تتضمن المنظومة اما **مفاهيم القدسيات** واما **مفاهيم المُتعاليات** . ويكون الكلام عن **فكروية** عندما يكون نظام القيم أو المعتقدات بشكل أعمَّ ، مستنداً من جهة إلى مفاهيم القداسة والاستعلاء ، ومتناولاً من جهة ثانية التنظيم السياسي والاجتماعي للمجتمعات ، أو لصيرورتها عموماً .

2 ـ أن هذه الايضاحات تبدو مفيدة لنعرف لماذا احجم علماء الاجتماع الكلاسيكيون عن استعمال هذا المصطلح . فالفكرويات ما هي الا حالة خاصة يصعبُ تمييزها بحزم عن الحالات الأخرى . وتحليلها لا يستلزم منهجية تفسيرية مختلفة عن المنهجية المناسبة لتحليل الظواهر الاعتقادية الأخرى . يضاف إلى ذلك أن مولد « الحداثة » معاصرٌ لاعادة نظر في النظام الاجتماعي السلفي ، وللجهود الرامية إلى ابداله من نظام اجتماعي « عقلاني » . ولهذا السبب تكاثرت العقائدُ الاجتماعية في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر . وكانت تلك العقائد مقترحات ردود على الطلبات الاجتماعية الصادرة عن جماعات خاصة ، والناجمة عن اعادة النظر بالنظام الاجتماعي السلفي . إنها استجابات

للاهواء السياسية لدى مختلف الزمر الاجتماعية وهي مادة أساسية لمنظومات « فكرية » ، لمعتقدات ، متماسكة نسبياً ، ستتكوَّنُ منها الفكرويَّات . يبقى أن نتنبّه إلى أن الفرق بين الفكروية والاعتقاد هو فرق في الدرجة لا في الطبيعة . وبكلام أدَّق ، نقول : إن الفكرويَّات هي جنسٌ من النوع (أي من جنس الأجناس) المتشكّل من المعتقدات . (راجع مادة : اعتقاد Croyance) .

3 ـ وفي مطلع الستينات من القرن العشرين ، دار سجالٌ حول **نهاية الفكرويّات** . وكان محور السجال السؤال التالي : الا يدلُّنا انهيار الفكرويَّات الفاشيّة ، والنمو الاقتصادي المنتظم في المجتمعات الغربية على كون المجتمعات قادرةً عل التطور في اتجاه الارضاء العام ، معتمدةً على الخبراء بدلاً من اعتمادها على العقائديين والأنبياء ؟ وبالتالي ، **الم نكُن نشهد نهاية الفكرويات** ؟ هناك ملاحظتان حول هذه المسألة :

ـ الأولى هي أن الخبراء لا يمكنهم الأمل بطرد « الأنبياء » ، وبتغليب التقنية على الفكروية ، إلّا إذا حصل اجماعٌ على القيم .

ـ الثانية هي أنه في حال حصول اجماع قيمي مختلف ، فإن الإبدال لا يتعدَّى المزاعم ، لأنه لا يوجد يقينٌ تام بخصوص الوسائل الواجب استعمالها لتحقيق الغايات الاجتماعية المركَّبة ـ ولذلك يعتبر وجود الفكرويَّات أمراً لا مناصَ منه .

4 ـ باختصار ، نقول إن السجال حول نهاية الفكرويَّات ، وحكم التاريخ لها وعليها ، يرشدانا بكل وضوح إلى وظيفة الفكرويات الأساسية : وهي تقديم تبرير للقيم السائدة في المجتمعات ذات النظم التقليدية واعتبار هذه القيم أساساً للإجماع وللنظام الاجتماعي . وإن وجود وظيفة كهذه يكفي للشك في الأطروحة الارتقائية / النشوئية حول

نهاية الفكرويَّـات . زدْ على ذلـك أنه يمكنُ الكـلام في بعض الظروف عن هــدأة « الفكـرويَّــات الكليــة » ؛ لأنــه حتى في حقبــات « الاجمــاع « و « اللُحمة » حيثُ تبدو الغلبة للخبير على حساب« المثقَّف » و « النبيّ » ، يكون الفعل والقرار السياسيان من كبار مستهلكي الفكرويَّات . وحين لا تعود الفكروية ماثلة للعيان ، فإن ذلك لا يعني غيابها وانعدامها النهائي .

52 فلسفة وعلم أساطير :
Philonophie et Mythologie

□ تلعبُ الآلهة المتخيَّلة في الأساطيرِ اليونانية دورَ « **الكفيل** » للقواعد والأحكام السائدة في حياة الناس المدنيّة والحِرفيَّة أو الحربية . لهذا ، لا يمكنُ الولوجُ في إشكال الأسطورةِ اليونانيَّة دون أخذِها على محمْلِ الجدَّ : فالأسطورةُ ليست فولكلوراً (مألوفاً شعبياً) ولا ديناً شيطانياً ، إنما هي دينٌ يعيشُه الناس ، يعانونه واحياناً يخرقونه / ينتهكونه من خلال تجاوزهم الانتقامي والإشكالي ، المُصاغ إشكالياً . اما الفلسفة اليونانية فقد ولَّدها العملُ الفكري الذي استشارته **إشكالةُ** (Problématisation) الأسطورة اليونانيَّة . وكان **شلينغ Schelling** خيرَ منْ اكتنَه حقيقة الأسطورة الاغريقية ، فوصفها بأنها « **دين إشراكيّ** » يواجُهه « **دينٌ توحيدي** » ، بحيثُ تتصادم الأسطورة واللاأسطورة - بكلام آخر ، يستلزم مسارُ تصفية الأسطرة في النصوص الدينية التوحيديّة ، شرطين : الحفاظ على المثال وموجبات اللاأسطورة ، وردُّ هذه الموجبات إلى أصول **الكتاب** .

1) تقدّمُ الأسطورةُ اليونانية نفسها كأنها تخيُّل/تصوُّر . لكنها تقفُ عند عتبة الخطاب المفهومي (Le Discours Conceptuel) حيثُ يبدأ الخطابُ الفلسفي .

2) مع النَّظر الفلسفي ، النّظر المفهومي النَّقدي ، في موضوعات الأسطورة ، تعلّم الحكماءُ / العقلاءُ استخدام الأسطورة ليقولوا شيئاً ويخفوا شيئاً آخر - وهذا ما عُرف باسم « الاستعارة الرمزية » أو التمثيل (Allégorie) .

3) قبل القراءة الفلسفية للأسطورة ، كانت الأسطورة تقولُ نفسَها ، تمثّلُ ذاتها بذاتها (Tautégorique) ، وكان « الأسطور » ، « المسطورُ » ، « المحكي بلغة قدسيَّة » (Le Mythos) ، يُعادلُ تقريباً « كلام العقل » ، « المعقول » ، « المحكي بلغة عقلية » (Le Logos) / أي العقل الموسوم بالتصنيف والتوليف والتراتب .

4) الا أن المسطورُ جرى تحويرُهُ في معنى « الفكر الموهوم » ، « الوهم » الذي يشكل بذاته فكراً معارضاً للعقل الموسوم بسمة « كاشف الخبايا » (Logos âléthès) . وهكذا أخذت نسابة الأشخاص (Théo - gonie) تحلّ محل سفر تكوين اطراف العالم (Cosmo - gonie) . ثم جاء علمُ الكون (Cosmo -logie) ليتمم نساب الكون ، وأخذ **المنطقُ** يصوّرُ في بنيانه المتكوِّن ما يظهرُه **التكوُّنُ** (Le Gonique) في بنيانه المُكوِّن . وبدأ أيضاً علمُ القديم (Archéo - logie) وعلمُ الواحد (Héno - logie) وعلم الوجود (Onto - logie) ، وصولاً إلى « إله » العلم الإلهي (Théo - logie) الذي أخذ يتعقلن . اما البدء / القديم (Arché) فيعني الوتر والشّفْع ، مع ما يرافقها من دلالات فعليَّة : الفصل والوصل ، الدَّفع والجمْع ، التبعيد والتقريب .

5) أخذتْ الفلسفةُ اليونانية تقرأ الأساطير علمياً أي بعلم جديد : **زيوس** صار معادلاً للأثير المفتكِر المحيط بالعالم ؛ **وفانيس / الظاهر** Phanès صار معادلاً لأصل **التمظهر** Phénoménalisation . ونجدُ لدى **بارمنيدس** تعادُلاً دقيقاً بين المتخيَّل / الخيالي والمُفتكَر / المفهومي .

6) في القراءة الفلسفية للمسطور ، ولد عقلٌ مفهومي يُرتِّب طرائق القول والتفكُّر ، من الأدنى إلى الأعلى ، على النحو التالي :

(أ) طريقة القول المُصوَّر ، التعبير بالصورة ، الموسوم بالتصوري (Eikonique) ؛

(ب) طريقة القول المُرمَّز ، التعبير بالرمز ، الموسوم بالرمزي (Symbolique) ؛

(ج) طريقة القول المفهومي / البرهاني ، التعبير بالمفاهيم والبراهين ، الموسوم بالجدلي (Dialectique) ؛

(د) طريقة القول الموحى ، التعبير بالوحي ، الموسوم بالتنزيلي (Enthousiastique) .

ملاحظة : يمتاز الجدلي والتنزيلي بأنهما **علمان كاشفان** ، ويمتازُ التصوري والرمزي بأنهما **علمان ساتران** . وعلينا التنبُّه لأهمّية التفريق بين الصورة (eikôn) ومفهوم للتعبير الصوري (على شاكلة كذا) ، وبين العدد والشكل (Figure) ـ الشكل بمعنى الصورة الدَّالة على مسار إجرائي (عملي) لابتناء طبيعي وسياسي . إن عبارة « على شاكلة كذا » تفيدُ الاشارة إلى عمل فاعل (Praxis) ، قادر على إنتاج ما نراه حولنا . والحال هناك استعمالان ممكنان للتعبير التصوُّري : **استعمال عملي** (طبيعي أو سياسي) ، **واستعمال تذكُّري** ، نفساني (تذكُّر النفس ما كانت عليه قبل اتّصالها بالبدن) ، استعمال صعودي / استذكاري (Mnémonique) . إن **التصوُّري** المستعمِل هبوطاً يضربُ جذوره في الجدلي(كشف الواقع)؛ كما أن التصوُّري المستعمل صعوداً يستعيرُ كلام الغيب (كشف الماوراء ـ المافوق / المابعد) .

7) استعار الفلاسفة العقليّون والتنزيليّون صور الأساطير ورموزها ؛ لكنَّهم طورُّوها في كتابتهم المُدركيّة / المفهومية : الليل هو الأم التي انجبت المولود الأول (بروتاغونوس / أو فانيس : الصراع / أو الظاهر) ؛ والتأويلُ الاستعاري جعل / فانيس / أصل التمظهُر ، الصاعد من أعماق لا يمكنُ تخيُّلها / تعقُّلها / تمثُّلها ؛ أعماق غطَّاها ظهورُ الأصل منذ أنْ اكتشفها . إن الرموز تحيلنا مباشرةً على الأسطورة ،

والمفاهيم تحيلنا إلى المسطور الممثول / المفهوم عقلاً . وفي النوع الرمزي ، يميّزُ برقلس Proclus بين المتواليات التي تُحيلنا على بنية النسابة الخاصة بالآلهة / البشر ، والمَسْرحة Dramaturgie التي تُحيلنا إلى حكايات الولادة والطفولة والزواج والحرب ، التي تُلبس البنية السابقة لباسها الحي . ومن جهة ثانية ، يجب التفريقُ بين نوعين اسطوريين ، على الأقل : **النَّوع الصُنْعي** ، **والنوع السلفي** / الطبيعي ، الديني . ويلزمُ التنبُّه ، في هذا المجال ، إلى عدم الخلط بين **الصور** الايقونية (الايقونات) والصور الوثنيَّة (الوثنيَّات) : فالأسطوريُّون القُدامى وضعوا أساطيرهم على شاكلة **فَطْر الطبيعة** ، فكأن المُخيَّلة الهلينية (الفاكرة الواهمة : La Maïa) تعملُ بذاتها ولذاتها ، مثلها تحوك **الحائكة** حول نفسها البراقعَ الجميلة الفاتنة / الخادعة ، التي تصوِّرُ العالم .

8)إذاً ، القراءة الفلسفية للأساطير القديمة (من افلاطون حتى برقلس) جعلت موضوعها **علم الأصول** (علم الآثار القديمة ، علم الوجود والتأله Onto - théo - logie) ، وليس علم الأساطير الرمزيَّة . ولكنَّها لم تنفلت تماماً من إسار الألغاز والفضائح التي تنطوي عليها القراءة المسرحية المأساوية للوجود . لقد سعى الفلاسفة لتمزيق السجُف الصورية والرمزية ، ليقرأوا الحقيقة المجرَّدة ، ويفكّوا إبهامات المَسَرَّحَة الأسطورية . إنهم يحاولون العودة إلى الأصول ، إلى الوحي الأول . وفي هذا السياق ، تبدو مُبرَّرةً عبادةُ التجريدات المؤلّهة في الديانة الرومانية : العقل (Mens, Intelligence) ، الولاء (Fides, Loyanté) ، الفضيلة Virtus, Vertu Active) ، الوئام (Concorde Concordid) ، الخ .

53 مثقَّفون : Intellectuels

□ مفهوم « المثقفين » حديث نسبياً ، يعود استعمالـه في الفرنسيـة إلى « قضيَّة دريفيس » . ولكن قبل استعماله الشائع والأعم ، كان هناك تنويه دائم بوجود خاصة أكثر حكمة وعلماً وثقافة من عـامة النـاس ، وبالأخص من فئـاتهم الوسـطى . هؤلاء **الخاصـة** ، كانـوا يسمّون « إكليـروس » في القرون الوسطى ، و « فلاسفة » في عصر الأنوار . والحال فإن « المثقفين » الحـديثين ورثـوا تقاليـد متناقضـة ، تنضافُ إلى تـركيب زمرتهم الشـديـدة التنوُّع والإختلاف .

1) بات للمثقّفين المتخصّصين أهمية مميَّـزة في المجتمعات الحـديثة حيث يتولّون مهام الإعلام والإبلاغ والتوصيل ، وحيث يقوم إنماء القطاع الثالث والخدمات على **مهارة** جزء متعاظم من السكّان . زدْ على ذلك أن كبريـات المنظَّمات الحديثة تستعمـلُ شبكةً واسعـة من المعارف المـطبَّقة ، وتستهلك وتنتج برامج بحوث و « بحوثاً إنمائيَّة » . وعليه فإن المثقَّف يتوزَّع على جملة من الانمـاط الأجتماعيـة : فهو عـالم ، لكنَّـه تقني أيضـاً ، وخبـير ومنـظِّم ومرِّبٍ ومحرِّض / محرِّك .

2) بات من الصعوبة بمكان حصرُ المثقّفين في البنية الاجتماعية ، ومع ذلك يمكننا إيراد جُملة معايير **تصلح** لتعريف المثقَّف :

(أ) حد أدنى من الأهليَّة المعرفية : معيار التعلُّم المقبول الذي يختلف بين بلد وآخر باختلاف نسبة المتعلّمين والأميين ، ونسبة الذين يواظبـون

على متابعة وسائل الاعلام والاتصال المعرفي . والحال ، يجب البحث أولاً عن المثقفين في جمهرة خريجي المدارس والجامعات ؛ مع الملاحظة أن اكتساب الشهادة لا يكون دائماً من النشاطات البريئة ، إذ هناك علاقة وثيقة ومركَّبة بين الشهادة العمل . وفي المُقام الثاني يجب البحث عن المثقفين في أوساط المحترفين ، المدرّسين ، المسؤولين عن منظمات ومؤسسات عامة أو خاصة . وفي هذه الحال يمكن الكلامُ عن « **مثقفين بفعل المهارة** » .

(ب) المثقفون بفعل المهارة يشكّلون زمرة / **جماعة كامنة** ، لأن الكثيرين منهم يفتقرون بعد تخرّجهم من الجامعات إلى الأهلية المعرفية اللازمة ، أو يمارسون مسؤولياتٍ تقنية أو إدارية رفيعة جداً ، ولا يزعمون أنهم مثقَّفون ، ويندهشون بل ينصدمون من وصفهم بهذه الصفة . مغزى ذلك أنه يلزم نوعٌ ثانٍ من المواصفات ، متميّز عن معيار الأهلية المشهود لها ، وكافٍ للحظ الانتقال من جماعة كامنة إلى جماعة منتظمة نسبياً . هذه المواصفات تنطبقُ على **المثقَّفين بفعل التوجُّه** ، بفعل الدعوة والاختيار .

(ج) حين ننظرُ إلى المثقَّفين من زاوية القيم الاجتماعيَّة ، يمكننا تعريفُهم بأنهم « **الأفراد الذين يحملون خبرةً أو أهليَّة معيَّنة على الصعيد المعرفي ويظهرونَ اهتماماً خاصاً بالقيم المركزية السائدة في مجتمعهم** » .

(د) يمكنُ تعريفُ المثقفين ، إذاً ، بمجموعتين من المواصفات : حد معيّن من الأهلية المعرفيّة ، وتحسُّس شديد بالقيم الاجتماعية المركزيَّة . وينبغي أن نضيف إليهما مجموعة مواصفات ثالثة تصل بينهما ، تتعلَّق بعلم الواجبات الخاص بكل مجموعة / زمرة مهنيَّة . فالمحترفون يعترفون ، فضْلاً عن **الواجبات الخاصة** بعددٍ معيَّن من المبادىء المشتركة ، كالتفرُّغ لزبائنهم ومثالية الغايات التي ينشدونها ويسعون لتحقيقها . وفي علم

واجبات المثقَّف ، يحتَلُّ البحثُ عن الحقيقـة مكانـة مميَّزة (حقيقـة العالم ، حقيقة الفيلسوف ، حقيقة اللاهوتي .

(هـ) مهما يكن حجم الخلافات حول طبيعة الحقيقة والمناهج المناسبة لبلوغهـا ، لا بد لكـل مشارك في « السجـال الفكري » من احتـرام بعض قواعد « السلوك الحسن » ، القواعد المطبوعة بطابع **الأخلاق** أكـثر مما هي مطبوعة بطابع **علم العلوم** الدقيق . فالمثقَّف مُطالب بـالتحفّظ والتأدُّب في مواجهة الخصم ، وباحترام المعـطيات ، وبهـاجس التحقُّق والتأكُّـد . ولا يخفى أن هذه المناقب / الفضائل تستلزمُ بدورها جدارة راقية جداً .

)3 يشكّـلُ تزايـد عدد المثقفـين ، وبـالأخص المثقفـين بفعـل المهـارة (الكفاءة / الشهادة) ظاهر جديدة في عصـرنا . فـالمستفيدون من التعليم الجامعي يتوزّعون ، توزُّعاً لا متكافئاً ، على مختلفِ الفئـاتِ الاجتماعيَّـة . ولكنَّهم ، نـظراً لتزايـد عـددهم في المـدارس والجـامعـات ،يستلزمـون أو يطالبون بتغيـير في أسلوب تأهيلهم ومحتـواه . اما اهتمـامهم بقيم المجتمع المركزيَّة فيرتدي اشكالاً بالغةَ التنـوُّع والتعارُض . وهنـاك ، على الأقـل ، شكـلان لهذا الاهتمـام : شكل **العلمنـة** Laïcisation ، وشكل **الجـذرنة** Radicalisation (أو التعلمُن والتجذُّر) .

4) في الواقع ، يعتبر المثقفون نقَّاداً للمجتمع ، يزداد تصميمهم جيلاً بعـد جيـل ، ويـزداد ابتعـادهم في المجتمـع الغـربي عن « المجتمـع البـورجـوازي » الـذي يعيشـون فيـه ، وعن القِـوامـة الـدينيـة و « عقـل الدولة » . اما القيم المركزيَّة التي يلتزم المثقفون الغربيون باشاعتها فهي : عدم السكوت عن كل ما هو اعتباطي ؛ الـرّفض العنيف لكل تـراتب غير مثبـوت بـين الـطبقـات والمـواقـع . ويؤدي المثقفـون دورهم في المسـار الاجتمـاعي ، بطريقتـين : طريقـة المفاجـأة والعنف ، وطـريقـة المـرونـة والتباطؤ .

54 معايير (أعراف) : Normes

□ المعايير أو الأعراف المتَّخذة كمعايير ، هي « آدابُ التصرُّف والحياة والتفكير المُحدَّدة إجتماعياً ، والمُعاقب على تجاوزها اجتماعياً » ـ بينما **القيم** هي التي توجِّه ، بشكلٍ انفلاشي والتباسي ، سلوك الأفراد من خلال تقديمها لهم مجموعة مراجِع مثالية ورموز ماهويّة (تعيّين الهُويّة) تساعدُهم على تعيين مواقعهم / مراتبهم بالنسبة إلى المثال المعروف . إلّا أنّ راتوب **Ordre** القيم وراتوبَ المعايير والأعراف لا ينفصلان تماماً ـ إلّا في حالة الفعل التقني المحدَّد الأهداف ، التي ينشدها المجتمع بكل وعي ويعبىء لبلوغها الموارد والوسائل اللازمة .

1 ـ انطلق **إميل دوركيم** من تحليل المنظومات الحقوقية / القضائية لإرساء مفهوم المعيار الاجتماعي / العُرف الاجتماعي ، بوصفه من تجلّيات الوعي الجمْعي ، ومن ضرورات الانتظام الاجتماعي . وهكذا ، رغّب دوركيم في تعميم المعيار الحقوقي ليشمل المعيار الاجتماعي .

2 ـ في هذا الفهم الضيّق ، يمكنُ لتحليل « الواجبات المهنية » أن يحلّ محل تحليل المنظومات الحقوقية ؛ فعلم الواجبات المهنية يرمي صراحةً إلى نظم المبادلات بين فئة أو عدة فئات من الفاعلين ، ذوي المصالح المتباينة ، وإلى إقامة **روابط تعاونية** على قدْر الإمكان (شفاء المريض مهمة مشتركة بين الطبيب وزبونه) .

إن علم الواجبات يقوم بوصل علاقة ثنائية بمجمل العلاقات الاجتماعيَّة والثقافيّة التي تتخطّى الاطارَ الذي يدورُ التفاعلُ في نطاقه .

ويتكوّن كل علم واجبات من جملة تعاليم ومواصفات صريحة ومنتظمة : تعيين **مهمّة** الأطراف المعنيّين بالتفاعل ، وتنفيذها بموجب المنطق التآزري ، منطق تماسك السلوك في ميدان معيّن .

وتتدخَّل في علم الواجباتِ الاعتباراتُ المعنوية والأخلاقية ، كلما لزم الأمر للتأكد من **جديّة** التآزر ، ومن **نزاهة وتجرّد** المهني في مهنته ،ومن **الحكم** على صواب بعض التعليمات أو بعض الممنوعات . ومن الواضح أن التناسق بين المعايير والقيم يكونُ ظاهراً للعيان في هذه الحالة الخاصة : فمنذ أمد بعيد وعلمُ الواجبات يقدِّمُ **احترامَ الحياة البشرية** (Ahimsa) بوصفه **قيمةً مُطلقة** ؛ وهو متوافق في هذه النقطة مع **القانون الوضعي** ؛ لكنَّ علم الواجبات يتّصلُ أيضاً بميدان **التحسُّس الديني** المستند بدوره إلى تعاليم بيّنة (تناسلوا وتكاثروا لِأُباهي بكم الأمم) ، واعتقادات عامة .

3 ـ إذاً ، لا يمكنُ تناول المعايير / الأعراف من راوية المنظومة الحقوقية وعلم الواجبات فحسب ، لِإنَّ الحياةَ الاجتماعيَّة غنيّة بالناظِمات Régulation ، كالعادات والتقاليد والآداب المسلكيَّة . في كتابه تكوين الحكم الأخلاقي عند الطفل ، La Formation du jugement moral chez l'enfant أقام **بياجيه** Piaget حدود التفريق بين مختلف أنماط **النظامة** التي يربُطها بمراحل النمو العقلي :

ـ تباين سلوك زمرة الأولاد بتباين أعمارهم (الصغار الذين لا يلعبون فعلاً ، هم في مرحلة النِظامة الحسيّة والحركية ، التعرُّف إلى شكل اللعبة ، دون اللعب بها عقلياً) .

ـ يقترح بياجيه تصوّراً **توالدياً** للمعيار العُرْفي ، يتضمَّنُ عدة مراحل : النظامة الحسيَّة ، الآلية الخالصة ؛ الوعي ؛ ممارسة قاعدة خاصة بأساليب اللعبة التي يحترمها الجميع .

ـ في نهاية التطور العقلي ، يتعلّم اللاعبون التعاملَ كشركاء في تنفيذ مهمة معيَّنة . ويكتشف بياجيه وراءتنوع الأساليب بنية عميقة تستمدّ توازنها من واجب التبادلية ـ وهذا الواجب الشَّرْطي مُعقَّد جداً ، لأن التبادلية لا تقبل الاختلاط مع المساواة الحسابية / العدديَّة الخالصة ، ولأنّ اللعبة تنتهي برابح وخاسر ، غالب ومغلوب .

4 ـ العيبُ المشترك بين نظرية التبادل (Echange) والتبادلية (Réciprocité) هو أنّهما في حال التوسّع بدلالاتهما ، تقبلان التلبيس على الرابط الاجتماعي . هذا مع العلم معنى التبادلية يتبدَّل مع تبدُّل النوع الاجتماعي (التعاون ، التقاسم ، التضامن الانفلاشي ، قواعد تقسيم الأرباح ، أحكام وقوانين التوزيع (. إن المعايير الاجتماعية لا تقبلُ الحصر في أصل واحد ، وهي لا تكون ذات معنىً إلاَّ في السياق وبالنسبة لى نمط النشاطات الذي تنطبقُ أو تُطبَّق عليه

55 مُعتقدات / إعتقادات : Croyances

□ تُقرأ المعتقداتُ ، في علم الاجتماع النفسي من خلال علاقتها بالسلوك الاجتماعي للأفراد ؛ فالسلوكُ الفردي والجمْعي متصِّلٌ في بعضِ حدودِه ، بالاعتقاد ، الأمرُ الذي يجعلُه سلوكاً انقيادياً ، أي موظَّفاً في منظومة اعتقادات وأعراف . وفي هذا المعنى يمكنُ وصفُ السلوك بأنَّه عُرفي ، لأنه مبنيٌّ على اعتقاد مُتعارَف عليه ؛ لكن في معنىً آخر ، يمكنُه أن يكون سلوكاً وضعيَّاً . وإنَّ التفريقَ الحدّي بين المعتقدات العُرفية والمعتقدات الوضعية يعتبرُ أساسياً : ذلك أن المعتقدَ العرفيّ يشكِّلُ أحكاماً يمكنُها أن تظهر في كيفيَّات مختلفة ، فترتدي مثلاً شكلَ القول الإعلامي المؤكّد أو النافي لوجود حدثٍ ما ، أو بشكل أعم ، لوجود جملة أمور ، وإمكان حدوثها وامتناعه ؛ ويمكن للأحكامِ المعتقديّة ، وبنسبة محدودةٍ من الوضوح ، أن تضفي الاحتمالَ على الحَدَث أو جملة الأمور المعتبرة . اما المعتقد الوضعي فميزتُه العامة هي أنَّ صوابَهُ قابل من حيث المبدأ للضبط والمراقبة من خلال مواجهته مع الواقع . وبالطبع ، لا مفرَّ من التنبُّه لهذا الأمر ، لأن مُعتقداً وضعياً يمكنُه ارتداء شكل الإعلامِ التوقُّعي الدائر حول مستقبل قريب نسبياً ، وغير واضح تاريخ حدوثه . في حين أن المعتقد العُرفي لا يمكنُ إثبات صوابيّته وصلاحيّته ، فهو لا يقبلُ التعريفَ إلا بصعوبة متناهية . ومما يلاحظُ ، كما يذهبُ إلى ذلك فيلفريدو باريتو V. Pareto ، أن المعتقدات العُرفية والمعتقدات الوضعية تتلازم وتتشابَك في بعض الأحيان .

1 ـ اما القضايا الرئيسة التي أثارها التراثُ العلمي الاجتماعي في

موضوع المعتقدات ، فإنها تدورُ حول العناوين الأساسية التالية : حساسيَّةُ المعتقدات بالنسبة إلى **الواقع** ؛ الطابع النظامي النسبي الذي ترتديه المعتقدات ؛ دورُ المعتقدات ووظيفتها في تعيين (أ) ـ أهداف الفعل الفردي والفعل الاجتماعي ؛ (ب) ـ الوسائل الأمثل لتحقيق الأهداف ؛ (ج) ـ العلاقات بين البنى الاجتماعيَّة والمعتقدات ؛ (د) ـ دور المصالح في تقرير المعتقدات ، أو مدى فاعلية النظريَّة النفعيَّة للمعتقدات .

2 ـ يلاحظ **ميلتون فريدمان** Milton Fridman غيابَ الاعتقاديّات لدى رجال الأعمال وتميّزهم بالانفتاح الذهني ، وذلك خلافاً للمثقّفين الذين تتغلَّبُ عليهم الذهنية الاعتقادية ، الحَرْفية والنصوصيَّة . ويفسّرُ هذه الملاحظة بكون اعتقادات رجال الأعمال تصبُّ مباشرةً في مصبّ الأفعال ذوات النتائج المباشرة ، في حين أن معتقدات المثقّفين لا تصبُّ مباشرةً في مجرى الأفعال المُنتجة والمقدَّمة للنتائج والمحاكمات الفورية . يضافُ إلى ذلك أن **الاعتقادات الفريدة** تنتسبُ إلى ما تواضع علمُ الاجتماع على وسمِهِ بـ « منظومة المعتقدات » ، بحيث أن الاعتقاد بضرورة الإقتراع لجانب هذا الحزب أو ذاك في نظامٍ حرّ ، يرتبطُ بدوره بمعتقدات أخرى ، مثل الاعتقاد في صحة البرنامج الانتخابي الحزبي ، وفي فعالية زعيمه ، وفي نوعٍ من الفكرويَّة [الايديولوجيا] .

3 ـ وقد حظيت المسائل المتعلّقة بدور المعتقدات ووظائفها ومحدِّداتها الاجتماعيَّة ، باهتمام واستقصاءٍ كبيرين في تراث علم الاجتماع . فقد ذهب دوركيم ، فيبر ، وباريتو إلى القول بأنَّ المعتقدات تلعب دوراً أساسياً في الحياة الاجتماعيَّة ؛ إذ يمكنها تحديد أهداف الفعل الفردي والجمعي ، وتوجيه البحث عن الوسائل . وكلَّما كانت أهدافُ الحكم مركَّبة أي معقَّدة نسبياً ، تضاءلت الفُرص امام التمكُّن من تطبيق نموذج النخب العقلاني المُناسِب . وعليه ، فإن الوسائل يجري اختيارها بمقتضى

المُعتقدات التي ستضطلع ، في هذه الحالة ، بوظيفة الإقتصاد الفكري : ففي الحالات التي يكون فيها الفعل ضاغطاً أو لا نملك الوقت ولا نملك أحياناً الوسائل لروز نتائج شتى الخيارات المُتاحة ، تكونُ كبيرةً فُرَصُ التقرير المستندة إلى المعتقدات أو المقولبات Stéréotypes . إذاً ، منذ أن تكون الأهدافُ الفرديّة أو الجمعية معقّدة ، تكونُ متابعتُها قائمةً ، بوجهٍ عام ، على الانتماء الاعتقادي . وهذه الملاحظةُ كافيةٌ لإسقاط قيمة النظرة الزاعمة أنه يمكن. وجود خبراء قادرين على أن يحدّدوا ، بكل حياد ، أفضل المسالك والمناهج لتدبير المجتمعات . وبالطبع ترشدُنا هذه الملاحظة إلى ترابط المعتقدات والبُنى الاجتماعية ، ويستحسن في هذا المجال القولُ إن المعتقدات تتأثر تأثراً مُركّباً بمنظومات الفعل والتفاعُل التي يتحرك من خلالها الفاعلون الاجتماعيّون .

4 ـ لكي نحلّل ظاهرة اعتقادية لا مناصَ من إعادتها إلى سياق منظومة لتفاعل الفريدة ، السياق الذي ظهرت فيه ، بدلاً من العمل إقامة علاقات عامة بين البنى الاجتماعية والمعتقدات . ويلاحظ **بورّيكو Bourricaud** أنه لم يكن يوجد في سوق الفكرويّات تعبيرٌ آخر غير الماركسيَّة ، يلبّي حاجة « الجمْع » قبل **١٩٣٩** ، تلك الحاجة التي كان يمكنُ إشباعُها من خلال الانتساب إلى الفكرويّات السلفيَّة .

ومع إرجاع الظاهرة الاعتقادية إلى سياقها التاريخي والاجتماعي ، لا نتوخّى التوصُّل إلى تأويل نفعي / مصلحي للمعتقدات . لماذا ؟ لأن المرءَ يُخْتَارُ لُمعتقدِه أكثر مما يَخْتَارُهُ بنفسه ؛ ولأنَّ المعتقد ، أياً كان ، لا مجالَ لفرضِ ذاته ما لم يكن حاملاً معنىً ما للفاعلِ القائمِ في موقع معيَّن . ويمكنُ ردُّ المعنى هذا إلى مصالح الفاعل في بعض الأحوال فقط وفي بعض الحدود . وعليه ، ينبغي تحليل المعتقدات ، عموماً ، إنطلاقاً من وظيفتها

التكييفيّة ، ومن معناها بالنسبة إلى الفاعل ، بدلاً من الانطلاق من جدواها ونفعها . فالمعتقدات تتشكل عند منعطفِ تاريخ شخصي ومشاريع شخصية ، يتلاقى مع وضع الفاعل . وإن البنى تُعيِّنُ حقولاً ، مجالاتٍ للفعل ، يتحرّك من خلالها الفاعلون الاجتماعيُّون ؛ مما يجعل بعض المعتقداتِ يشكلُ إجاباتٍ أكثر / أقل تكيُّفاً من إجابات اعتقادية أخرى .

وإذا كان لا بد من اعتبار المعتقدات بمثابة إجابات عن أوضاع تفاعلية ، فلا يجوزُ التقليل من جمودها ، واستمرارها . فكل إنسانٍ يواجهُ على الصعيد الفردي صعوبة التّخلي عنٍ معتقد مُعينٍّ ، حتى وإن تكوَّنت لديه شُكوكٌ جديَّة حول صلاحِه وصحتِّه . ومرّد ذلك إلى كون المعتقدات غالباً ما تندرج في منظوماتٍ تشكّلُ بدورها دليلاً عاماً ، أو مُرشداً للتقويم وللفعل . من هنا نشأت مصاعبُ التحوُّل الاعتقادي وآلامه . وما يصحُّ على الصعيد الفردي ، يصحُّ على الصعيد الجمعي .

5 ـ هذا ، ويكمنُ أحدُ الأسباب الرئيسة لجمود المعتقدات في كون المعتقد لا ينزعُ إلى التلاشي والتبدُّد إلا عندما يُستبدَلُ من معتقدٍ آخر . ومثالُ ذلك ما ذهبَ إليه لوسيان فيفر Lucien Febvre في قوله إن الكُفْرَ (بالله) لم يتطوَّر في الغرب إلاَّ مع ظهور الاعتقاد (بالطبيعة) . ومهما يكُن الأمرُ ، فمن المبالغة إعتبار جميع المعتقدات وفي كل الحالات ، كأنها مغايير (م . مِغيار(*) **Variable**) تابعة ، أي كإجابات عن أوضاع تفاعليَّة . اما التقليد الشائع منذ فلسفة **الأنوار** ، والقائل بأنّ المعتقدات هي في جوهرها تمثّلاتٌ للواقع شوَّهتها تأثيراتُ المصالح (ماركس

(*) مُغايَرة : Variabilité .

والماركسيّون) أو التوترات (**فرويد**) ، فهو صحيح في بعض الحالات . اما في الأعمّ ، فـإنَّ المعتقدات هي بـالحرّي **دليـل تقويم وفعـل** ، هي « **أدلَّـةٌ مُنتخبـة** أو « أدلـة مصـطنعـة » حسب الأحـوال ، من قبـل فـاعلين اجتماعيين ، وبمقتضى شخصيتهم وموقعهم ومحيطهم . (**دوركيم**) .

56 معرفة : Connaissance

□ ليس لعلم الاجتماع الموسوم بالمعرفة حقل سوسيولوجي بالمعنى الدقيق للكلمة مثل علم اجتماع التسلية أو التربية ، أو الاقتصاد ، الخ . وإنما يشكل علم اجتماع المعرفة برنامجاً ، أو مشروعاً ، أي مجموعة مسائل وتوجهات منهجيّة ، موضوعُها درسُ « المحدِّدات » الاجتماعية للمعرفة ، وخاصة للمعرفة العلمية . وبمعنىً أوسع ـ لدرجة أننا نتساءَل عما إذا كان الحقل سيبقى في هذه الحالة محدَّداً ـ ، يرمي علم اجتماع المعرفة إلى أن يضع في نطاقه « محدِّدات » **المعتقدات** ، **الفكرويَّات** (الايديولوجيَّات) ، فضلاً عن محدِّدات **المعرفة ذاتها** .

1 ـ أن برنامج علم اجتماع **المعرفة** ارتدى طابعه الرسمي مع **كارل مانهايم** ، ولكننا ، مع ذلك ، نجده ماثلاً لدى إميل **دوركيم** . ففي كتابه « الأشكال الأوليّة للحياة الدينيَّة » يقول **دوركيم** إن بعض المفاهيم الأساسيَّة للعلوم مثل مفهوم **القوة** ، وأن بعض الطرق العمليّة مثل طرق **التصنيف** ، تأتي مباشرةً من الاختبار الاجتماعي . ومن الاختبار الاجتماعي للمحرَّمات الأخلاقيَّة وللقدسيَّات ، استمدَّ الانسان التصوّر الأول لقوَّةٍ ما فوقَ الأفراد كما أن وجود الجماعات وتبايناتها وتراتباتها هي التي الهمت الإنسانَ مفاهيم النوع والجنس ، وبشكل أعم ، **مفاهيم** النظام المنطقي والتراتبي . وإن ما يطرحه دوركيم هو لونٌ من ، ألوان **العلمنة الاجتماعية** للأشكال القَبليَّة الشهيرة ، أشكال الإحساس والادراك التي رأى فيها(**كانط**) شروط إمكانية المعرفة. وبلغةٍ أحدث ، لا يمكنُ استجوابُ الواقع إلَّا انطلاقاً من مقوّمات لا زمنية (**كانط**) ، ومن مقوّمات صادرة

عن الاختبار الاجتماعي (**دوركيم**) وتتغايرُ وتيرتها وفقاً لتطور « البُنى الاجتماعيَّة . ويُنتقد **دوركيم** على موقفه هذا ، الموسوم بتهمة الامبريالية ؛ ويُقال في معرض انتقاده : لماذا يُراد للمعطيات المباشرة للاختبار الاجتماعي أن تكون وحدها ، وبدون معطيات الاختبار النفساني مثلاً ، مصدراً وأصلاً للمقولات المنطقية ؟

2 ـ إن السجال الذي أطلقه دوركيم في مطلع القرن العشرين ، استؤنف في الستيات وما بعدها من خلال مواجهة ابيستمولوجية ـ سوسولوجيَّة بين **بوبر** Popper ، **كوهن** Kuhn ، لاكاتوس Lakatos وفيراباند Feyerabend :

ـ يرى **بوبر** أن المعرفة العلمية تتقدَّمُ جوهرياً بواسطة منطق « داخلي » . وتمتاز نظرية **بوبر** الخاصة بالاكتشاف العلمي ، وعلى الرغم من تعقّدها ، بأنها نظرية **لا اجتماعية** في كليتها تقريباً : ذلك لأنَ نشاطَ العالمِ يُفسَّر حصْراً بالقواعد المجرَّدة للعبة العلميَّة .

ـ لكن مع **نظرية الثورات العلمية (كوهن ، فيراباند ـ فيور** Feuer **ولاكاتوس)** ، يَدخل علم الاجتماع بقوة إلى الحقل العلمي : فالجماعة العلمية هي المقابلة لفرعٍ يعمل بشكل طبيعي (راجع : **العلم الطبيعي** ، عند كوهن) ، في إطار **معطيات** (كوهن) أو **برامج** (لاكاتوس) تشكل في الوضع الأمثل موضوعاً لاجماع أو لاعتقاد اجماعي بخصوبتها وصلاحيتها . وعليه ، لا يمكنُ لجماعةٍ علميّة أن تعمل إلاَّ في إطار معطى أو عدَّة معطيات ـ تركيبات . بدون تركيب ، بدون نموذج مثالي Paradigne ، يمتنعُ مثلاً التقرير في شأن الملاحظات والاختبارات الذكيَّة .

ـ المفارقة بين أعمال بوبر ، وأعمال كوهن ، لاكاتوس وفيور ، هي

أن الأولى تنتسب إلى نوع من علم العلوم (الابيستمولوجيا) القَبليَّة ، وأن الأعمال الثانية تحيط علماً ، وبمزيد من الواقعيَّة ، بمسارات تطور المعرفة العلمية . وبشكل أدَّق ، ترسم هذهِ الأعمال الأخيرة صورة **نظرية عامة** تتضمن نظرية بوبر الخاصة بتراكم المعارف كحالة قصوى ، خاصة أو خالصة . ومما يخشى هو الوقوع في مبالغة سوسيولوجية ، بحيث يمكنُ مثلاً أن نُغوى بالقول إن الاعتقاد في مثال نموذجي لا ينجم عن« فائدته » الموضوعيَّة وإنما عن « فعل إيمان » ، وأن فعل الايمان هذا يتحدَّد بذاته بعوامل اجتماعيَّة . وهناك خطرٌ آخر قوامُه الغاء الفرق بين **الفكروية** (الايديولوجيا) **والنظرية العلمية** ، وأن نرى في النزعات العلمية تعارضاتٍ يمكنها أن تغدو « في العمق » أو « في التحليل الأخير » تعارضات فكرويَّة ، دينية أو سياسيَّة . وإذا كانت المعتقدات والفكروية ، المبرَّرة بجدواها الاجتماعي (باريتو) تلعب دوراً إلهامياً في إنتاج النماذج المثالية والنظريَّات ، فلا يترتَّبُ على ذلك إمكان خفض النظريات العلمية أو تشبيهها بالفكرويَّات .

3 ـ أن ما تواضعنا على تسمية **الابيستمولوجيا التاريخية** ، والذي يمكن أن نسميه أيضاً بعلم اجتماع المعرفة أو بسوسيولوجية العلم ، يمثّلُ بكل تأكيد حركة بحث هامة . فقد جاء هذا العلمُ الجديد ليتمّم تراثاً قديماً ، بدأه **مرتون** Merton ، وصوَّرته أعمال مثل أعمال **بن دافيد** ، هو تراثُ التساؤل عن الشروط الاجتماعية لتأسيس العلم الحديث ، وعن مسارات التفريق بين المؤسسات العلميَّة . وتكمنُ اصالةُ الابستمولوجيا التاريخية في الجهود المبذولة للنظر المتزامن في المعالم المعرفيَّة والتاريخية والاجتماعية لتطور المعرفة العلمية . وهذا العلم يأتي مكمّلاً ، وربَّما مصوِّباً ، لتراث سوسيولوجيا العلم أو المعرفة ، كفرعين ينزعان أحياناً إلى أن يضعا بين هلالين المعالم المعرفيَّة لنتاج المعرفة ، بغية التشديد على العوامل الاجتماعيَّة ونوعيَّات المعرفة .

4 ـ أخيراً ، ترمي نظرياتُ الماركسيين الجُدد ، أمثال هابرماز **Habermas** ، إلى اقامة الصلة بين العلّة والمعلول ، السبب والمُسبَّب ، في مستوى علاقة الاهتمامات بالمعرفة ، علاقة المصالح والمعارف .

ومهما يكن الأمر ، فإن عرض مختلف النظريات هذه يُرشدنا إلى صعوبة تفضيل نظرية على أخرى ، وإلى صعوبة الاجماع حول نظريةٍ ما ، عندما تقدَّم البراهين اللازمة لبَيان صلاحيتها العلمية . فالخيارُ في العلوم الطبيعية ، وبشكل أخص في العلوم الاجتماعية ، بين نظريات متعارضة يبدو خياراً صعباً ، يستدعي الحيطة والدّقة ، وحتى أنه يبدو ممتنعاً أحياناً . ولكن إذا استخلصنا من هذه المقترحات تعميماً جسوراً يقول إن من شأن النظريات العلمية أن تعكس الرهانات الاجتماعية فقط ، فإنما نحرم أنفسنا من إمكان التمييز بين العلم والايديولوجيا والهذيان .

57 معقولية (عقليَّة) : Rationalité

☐ مفهـوم العقليَّة / المعقـوليّـة تستعمله العلوم الاجتمـاعيَّـة في جملة معـانٍ : في تراث العلم الإقتصـادي ، على الأقـل المفصح عنـه في كتـاب **باريتو** (Traité de Sociologie générâle) ، يوصفُ **فعل ما** بأنـه **عقلي** عندما يكون ، موضوعياً ، متطابقاً تماماً مع الغاية التي ينشدها **الفاعـل** . في هذه الحالة تعني المعقولية **تكيُّف الوسائل مع الغايات** .

أما **الاقتصادُ الحديث** فقد عـرَّف **السلوك العقلاني** بـأنه **اختيـارُ الفرد للفعل الذي يفضّله بين كل الأفعال التي يمكنه إداءها** ، أي بوصفه **اختياراً متطابقاً مع أفضليَّاتـه** . وبوجـه عام ، يمتنـعُ العالِم الاقتصـادي عن تطبيق مفهوم المعقولية على الغايات ذاتها . ومع ذلك يمكن وصفُ فاعـلٍ ما بـأنه غير عقلاني إذا كان ينشدُ غاياتٍ متناقضة أو إذا كانت خياراته غير متلازمة أو غير متماسكة من داخلها .

وفي علم الاجتماع ظهرت مترادفات مفهـومية (عقـلانية الغـايات ؛ الفعـل المنطقي ؛ الأداتيَّـة) تدلُّ عـلى **الفعـل الـذي يستخـدمُ الـوسـائـل المتنـاسبة مع الغايات** المنشـودة . ولقد أضـاف مـاكس **ڤيبـر** إلى عقـلانيـة الغـايات ، مـا يسميـه العقـلاني بـالنسبـة إلى القيم ، لكي يصف الفعـل المتنـاسب ليس مع الغـايات ، وإنمـا مع **القيم** . ومثـال ذلـك أن تضحيـة البطل فعل **عقلاني** بالنسبة إلى القيم .

1 ـ تبيَّن لنا في الحالات السابقة أن الوصف العقلي / المعقول ينطبقُ على **الأفعال** ، ولكنه يتقبَّل أيضاً الانطباق على الأقوال التفسيرية / الشروحات

الإعلاميَّة . فيمكنُ وصف القول أو مجموعة الأقوال بأنه عقلاني إذا كان متناسباً مع العلم (بالمعنى الدقيق للكلمة) المتوفّر حول الموضوع أو إذا كان متطابقاً مغ قوانين **العقل العلمي** .

2 ـ إن التفريق الحديث بين العقلي واللاعقلي ، يخلفُ التفريق الكلاسيكي بين المنطقي واللامنطقي (الأفعال المنطقية صارت توصف بأنها أفعال عقليَّة ، الخ) . ويُقصد بالأفعال المنطقية / العقلية تلك التي تتميَّز بتوافق بين الغايات والوسائل ، والتي تحتلُّ مكانةً محدودةً في الحياة الإجتماعية .يبقى من المفيد **أن نلاحظ** أن هذه الأفعال اللامنطقية كان **باريتو** يضع في عدادها الأفعال التي لا يمكن تفسيرها بالعادات وبالمعتقدات أو بالدوافع الغريزية ، وكذلك الأفعال المولِّدة للنتائج الشقاقية بالمقارنة مع الأهداف التي ينشدُها الفاعلون .

3 ـ تتلاقى نظرية الألعاب ، والنظرية العلمية الاجتماعية والنظرية السياسيَّة عند مُقترح معلومي (ابيستمولوجي) أساسي : وهو أنه لا يمكن وجود تعريف **عام** لمفهوم العقليَّة / المعقولية . وفي وضع كهذا ، يكون من « المعقول » أكثر السعي للحدّ من الخسائر المحتملة ، بدلاً من السعي وراء الحدّ الأقصى من الأرباح الممكنة ، بينما يكون في وضع آخر من الأعقل والأرشد البحث عن أقصى حد من الأرباح . وعليه ، فلا مناص من تصوُّر مفهوم المعقولية في صورته **النسبيّة** أي بوصفه مفهوماً تابعاً لبنية الأوضاع والمواقف ، وبشكل أخص تابعاً لموقع الفاعلين / اللاعبين ولخصوصيَّاتهم .

4 ـ على الصعيد المعرفي ، ترتدي إشكالية المعقولية / أو العقلية طابعاً أشدّ تركيباً . وقوامُ هذه الإشكالية ما يلي : هل المعتقدات والأساطير التي نشاهدها في المجتمعات البدئية والحديثة هي معتقدات وأساطير عقلانية أم غير عقلانيَّة ؟ بكلام آخر ، هل تتطابقُ مع أقوال أو مجموعة أقوال مختلفة

جوهرياً عن أقوال أخرى معتبرة علمية ، أم أنها تختلف عنها في الدرجة لا في النوع والطبيعة ؟ هناك ثلاث إجابات على هذا التساؤل المعرفي :

(أ) إن المعتقدات والأساطير يجري تفسيرها كأقوال معرفية بسبب الخطأ في المنظور : وبمقتضى طريقة النّظر هذه يمكنُ للمعتقدات والأساطير أن تكون ذات محمول ودور تعبيريّين ،شعوريّين ، لا معرفيّين .

(ب) إن المعتقدات والأساطير يمكنها أن تكون أقوالاً ذات قيمة معرفية بالنسبة إلى الفاعل القائل بها ، لكنها لا تحمل هذه القيمة بالنسبة إلى المُراقب المنتمي إلى ثقافة موسومة بسمة العقل العلميّ ، أو المتميّزة بعقليَّة « منطقيَّة » (راجع : كلود ليفي - بريل) . هنا ، يأتي الوهم من طرف الفاعل المنظور .

(ج) إن المعتقدات والأساطير غالباً ما تكون أقوالاً عقلانيَّة بالنظر إلى حالة المعارف داخل السياق الذي تشاهد فيه ، ولكنها لا تبدو للمراقب غير عقلانيّة إلاّ لأنه يملك عُدَّةً ذهنية أكمل وأعقد . وعليه ، فإن الأساطير والمعتقدات أو النظريَّات الغيبيَّة تعتبر «عقلانيَّة». وأما شعور اللاعقلانية الذي يمكن للمراقب أن يشعر به فهو ناجم ، كما يقول بياجيه ، عن وهم « المركزية الاجتماعية » . هنا ، يأتي الوهم من طرف المراقب الناظر .

وإذا نظرنا إلى هذه الإجابات الثلاث من زاوية علم الاجتماع المعرفي ومن زاوية علم اجتماع الفعل ، سنلاحظ أنه يمكن اعتبار الأساطير المعتقدات بمثابة إجابات عنْ / أوردود على منظومات تفاعليَّة ؛ وأن الإجابة الثالثة هي الأجدى والأنفع ، شرط أن تعاد صياغتها في عبارة ولغة نظريَّات الفعل الاجتماعي ، بحيث يمكن تصوُّر الأساطير

والمعتقدات كإجابات متكيّفة / أي عقلانية في أساسها / مع أوضاع بنيوية متباينة وقابلة للتباين . أخيراً ، العقلانيـة الفعليَّة والعقـلانية المعـرفية همـا بُعدان مترابطان يمثّلان قراءتين لظاهرة واحدة .

58 مُقام [مركز / منصب] : Statut / Status

□ يشير **المُقام** إلى **الموقع** الذي يشغله فردٌ ما في جماعة ، أو **الموقع** الذي تشغله جماعةٌ ما في مجتمع اشمل (المجتمع بوصفه جامع الجماعات) . وللموقع هذا بُعدان : **أفقي وعمودي** . يُعنى بالبعد الأفقي للمُقام شبكة الاتصالات والمُبادلات الفعلية أو الممكنة التي يقيمها **فردٌ** ما مع أفراد آخرين **يقعون في** مستواه الشخصي ذاته ، أو التي يبحث هؤلاء الآخرون عن إقامتها معه . أما البعد العمودي للمُقام فيتعلّقُ بالاتصالات والمُبادلات التي يجريها الفردُ مع من هم **فوقه ودونه** ، والتي يسعى مَنْ هم فوقه ودونه لاجرائها معه . ويمكننا دمج هذين البُعدين فنعرِّفُ **المُقام** بأنَّه مجل العلاقات المتساوية والمتراتبة التي يُقيمها **فردٌ** مع أعضاء زمرته الآخرين .

1) إلّا أن مفهوم **المقام** يتضمَّن شيئاً آخر أكثر من مفهوم الاتصالات والمبادلة الفعليَّة أو المحتملة . فهذه الأخيرة تتعلَّقُ بالمُقام بقدر ما تُعبِّرُ عن موقع الفرد بما له من ثباتٍ واستقرار ، وبقدر ما يكون هذا الموقع غير تابع فقط لطريقة حدوث تفاعله مع أقرانه في وقت مُعيَّن . وبكلام آخر ، إن الموقع يتبعُ أيضاً لمواصفات ومحمولات أخرى دائمة ، تنوجد وتستمر بعد مشاركة الفرد في زمرة اجتماعية معيَّنة . ومن هذه المواصفات نذكر الجنس / العُمر العمل ، وهي مواصفاتٌ لا تسهمُ فقط في تكوين طريقة نظر الآخرين للفرد المنظور ، بل تؤثّر أيضاً في طريقة تبرؤ الفرد من بعض الأدوار ، وذلك بقدر ما ترتبط هذه الأدوار بالمواصفات الآنفة .

2) إن ممارسة الدور تكون سهلة أو ممتنعة وفقاً لانطباق مواصفات

الموقع على الدور المطلوب إدواؤه . وعليه يمكنُ تعريفُ **الموقع** بأنَّه جملة موارد فعلية أو محتملة ، تسمح حيازتُها للفاعل بأن يمثّل دوره أو أدواره وفقاً لكيفيَّات أصيلة نسبياً . ولكنَّ علاقة الدور والموقع ليست أحديَّة الجانب . فالموقعُ ليس فقط مصدراً / مورداً للمثَل الفاعل في أدائه ادواره ؛ بل هو أيضاً ضابط لطريقة أدائه دوره . وهذا الضبط (العقاب والثواب)يمكنُه أن يكون سلبياً أو ايجابياً . وعليه ، فالموقع ليس مجموعاً ثابتاً من الحقوق والواجبات (لا يكفي أن يكون مُسِّناً حتى يصبح محترماً ؛ لا يكفي الفرد أن يحمل شهادة حتى يغدو عالماً متعلّماً ، الخ .) . ومعنى ذلك أن العلاقة بين **محمولات** المُقام ، ومسار الحمْل أو **العزو** الموقعي ، هي علاقةٌ إشكاليّة .

3) والسؤال الآن كيف يتم **عزو** الموقع للفرد ؟ يشير **لينتون** ، ثم بارسونز ، إلى أنه يتمُّ **وفقَ معايير طبيعية وموضوعيَّة** ، كالعمر والجنس مثلاً . إلاَّ أن المناصب / المراكز المهنية الاجتماعية يمكن كسبُها من طريق الجُهْد أو المُجاهدة ، والطموح أو الاستحقاق . ولقد أشار منظّرو التنظيم مراراً وتكراراً إلى المصاعب التي تعترض مسارَ عزو المراكز ، والتي تزيدُ بدورها من صعوبة قراءة بيانات تنظيم المراتب والمراكز الاجتماعية . يُضاف إلى ذلك أن « البنية الشكليّة » للتنظيم التراتبي تعتبر مختلفةً عن بنيته الفعلية أو بنيته غير الرسميَّة . وهذا الانحراف القائم بين المراتب / وبعضها صريح وصنعي إلى حدٍ بعيد ؛ بينما **بعضها الآخر** كامنٌ وفطري نسبياً / يمكنُ للمراقب أن يكتشفه عنها يُقارن **الترسيم** (Organigramme) ببناء المراكز كما يظهر من خلال المقاييس الاجتماعية أو المقاربات الموثوقة على اختلافها .

4) إن الالتباس القائم حول تراتب المراكز يستدعي جملة ملاحظات :

(أ) في أي مستوى يكون التـراتبُ ملحوظـاً بشكل خـاص (مشكلة **المراكز التراتبيّة والمراكز الـوظيفية**) ؟ في الـواقع ، يبـدو الخط السلطوي مضروباً / مكسوراً في اغلب الأحيان ، فيغـدو من الصعب تحديـد موقـع **سلطة التقرير** بجلاء تام، لأن هذا الموقع يتأرجح بين المسؤولين والعملانيّين من جهة ، وبين هيئات الأركان المكلَّفة بالاسترجاع والاستطلاع على مـدى بعيد نسبياً ، من جهة ثانية .

(ب) عنـدما يتمُّ رصـدُ الالتباس هـذا ، يجب البحث عن أسبـابـه ومؤثّراته في آن واحد . ويمكن للالتباس أن يظهر كأنه نتاجُ تسوياتٍ جزئيّة وضمنيَّة تكفل للتابعين نوعاً من« منطقة حرَّة »وللمتبوعين (القادة) الأشدّ عدوانيَّة « مجالاً خاصاً » يمكنهم من خلاله ممارسة سلطتهم التقريـرية . واما نتائج هذا الالتباس المدبَّر بمهارة نسبيَّة ، فيمكنُها الإسهام في مرونة التنظيم أو في إبطاء عمله وكبحه .

5) يمكنُ تقويمُ تراتب المراكز وفقاً لدرجة وضوحها وفعاليتها . (مثال ذلـك دراسة مـاكس ڤيبر للبيـروقراطيّـة) . ومما يـلاحظ أن مسألـة تراتب المراكز لا تطرح فقط على مستوى التنظيمات والمسؤولين عنهما بل تـطرح أيضـاً على مستـوى شخصية الممثلين و « ثقـافة » جمـاعتهم . وتأتي هـذه المسألة في صميم مناقشة **الخلخلة** كما قدَّمها **دوركيم** ، على الأقل في كتاباته الأولى (حـول تقسيم العمل الإجتمـاعي) . فعنـده أن الخلخلة مـرتبـطة باضطراب تراتب المراكز .

6) بقدر ما تكون **منظومات الطباق** اكثر تـركيباً وخضـوعاً لتـطورات متسارعة يغدو عزو المراكز أقل وثوقاً وثباتاً . (راجع **الـطباق** أو **الانـطباق الاجتماعي**) .

59 منظومة [نُظْمَة] : Système

□ المنظومة أو النُّظمة هي جملة معادلات مترابـطة بحيث إذا تبدَّل أحـد عناصرها المكوّنة نجم عنه تبدُّل لكل العناصر الأخـرى . يقول برتالانفي Bertalanffy : « للمنـظومة هي جملة عنـاصر متـرابـطة أي مـرتبـطة بينيّـاً بـروابط إذا تبدَّل أحـدُها تبـدلت الروابط الأخـرى كلُّها ، وبـالتالي يغـدو المجموع متبدلاً » . وغـالباً مـا يستعمل مفهـوم النُّظمـة في علم الاجتماع بمعنى قـريب من المعنى المذكـور . فيقال مثـلاً أن التنظيم يتحـدَّد بمنظومـة ادوار ، وأن تبدُّل أحد عناصره يمكنه تبديل المنظومة برمّتها . واليوم هنـاك اتجاه في علم الاجتماع الحديث إلى تمثُّل المجتمعات بوصفها شبكات مركَّبة من منظومات فرعية Sous - systèmes تربـطها ببعضهـا روابط متراخيـة ومتحـركة نسبيـاً (ومثال ذلك تركُّب الـروابط القائمـة بين سـوق التعليم وسوق العمالة ، أو بين منظومة سياسية فرعية ومنظومة اقتصادية فـرعية ، الخ) .

60 مؤسسات : Institutions

□ يعني « تأسيسُ شعبٍ » ، في المعنى الكلاسيكي ، انتقال مجموعة أفراد تحركهم ميول واهواء تفصلُ بينهم أو تجعلهم متعاندين ، من **الحالة الطبيعية** إلى **الحالة الاجتماعية** التي يعترفون من خلالها بسلطان **فوق** مصالحهم ومفاضلاتهم . (راجع : **مونتسكيو** ، روح القوانين) . اما المعنى التقني الدقيق لمفهوم تأسيس / أو مؤسسة ، فنجدُه مختلفاً لدى علماء الاجتماع المنتمين إلى مدرسة **دوركيم** . إن مؤسسات الأسرة ، المُلكيّة ، الخ ، قام **علماء الأنام** بدرسها منذ أمدٍ بعيد ، من زاويتين ساذجتين ، احداهما **تاريخانية** ، وثانيتهما إقرانيَّة Componatiste . لكن الدوركيميّين سعوا لتعريفها على النحو التالي : **المؤسساتُ** هي « **آدابُ الفعل والشعور والتفكير** ، « المتبلورة » **الثابتة تقريباً** ، **الإكراهية والتحايزية** ، **لدى زُمرة اجتماعية معيَّنة** » .

1) لدى تعريف المؤسسة ، تواجهنا في المُقام الأول صعوبة أساسية ناجمة عن كون هذا **المفهوم** وهل ينطبقُ على كل المسالك العامَّة أو الخاصة أم أنه ينطبق ، حصْراً ، على المسالك التي يكونُ العقابُ عليها صادراً بصورة صريحة وفاعلة عن احدى هيئات المجتمع ؟ أن دوركيم واتباعه يختارون الشطر الثاني ، في حين أن **بارسونز** وسواه يختارون الشطر الأول من انطباق مفهوم المؤسسة على المسالك .

2) إذا سلَّمنا بالتعريف الدوركيمي للمؤسسة نجدُنا ، من جهة ثانية ، في مواجهة مأزق جديد : المؤسسة تغدو مرادفاً للتناظم الاجتماعي ، ويغدو كل ما هو اجتماعي مؤسسياً ، لأن كل ما هو

اجتماعي إكراهي ، ولأن المؤسسة هي إكراه فعّال اجتماعيّاً . ويترتب على ذلك ـ كما في نقد غورفيتش لدوركيم ـ تكوين تصوُّر شديد التحجُّر عن الحياة الإجتماعية .

3) اما إذا شدّدنا على **انتظامية** المؤسسة ، على طابعها الكلّي (Systé-maticité de l'Institution) فربما سيكون بإمكاننا تجاوزهذا الإشكال التعريفي ولو جزئياً . وعندئذ تكونُ المؤسساتُ « مجاميع قواعد وأنظمة » أو « **منظومات معيارية** » ، ويمكن إحالةُ كل « باقة سمات » إلى « باقات سماتٍ أخرى (مثل اسناد **المؤسسات الأسرية** ، بوجهها الزوجي والقرابي والمعنوي والعاطفي الخ ، إلى الوجوه الاقتصادية الخاصة بالحياة الاجتماعية ، أو إسنادُها إلى المؤسسات السياسية / أي تطور السلطة وممارستها ليس فقط داخل الأسرة ، بل أيضاً في الإيلاف الاقليمي / ، أو إسنادها ، أخيراً ، إلى المؤسسات الدينية . وكذلك الحال بالنسبة إلى المؤسسات الاقتصادية في المجتمعات الحديثة ، المُسندة إلى مؤسسة العقد والملكية **والإجارة** (Salariat : أي شرط الشغيل الحر « شكلاً » ـ راجع ماكس **ڤيبر**) .

٤) إذا كانت المؤسسات تشكِّلُ علاقات استتباع بين النشاطات المختلفة ، فلا مفرَّ من التساؤ ل عن **القوة** وبالأخص عن **التماسك** الذي يحكم مثل هذه الأواصر والعلاقات . من الملاحظ أن هذا التماسك هو من النَّوع الإشكالي ، خاصة إذا تساءَلنا عن صحة التطابق في الإجتماع الرأسمالي ، ما بين المؤسسات الاقتصادية والمؤسسات الحقوقية والسياسية والعقلية .

5) لا يمكن الأخذ بالتصوُّر « الوظيفاني » الذي حصر غورفيتش المؤسسةَ في إساره ، لأنه لا يوجدُ مجتمع رسمي ومؤسسات رسمية نهائية ، بل يجدر بنا تفحُّص الواقع العيني حيث يتجابَهُ **المجتمعُ الرسمي**

(المنشأة وهرميتها) **والمجتمع المعاكس** (الزمرة العماليـة ، النقابـة ، حزب « الطبقة العاملة » معمعاييره وقيمه ومنظومته الطباقيّة الخاصة Système de Stratification) ، ويقـدّمان صـورة عن عالـمين مؤسسيين ومتعـارضـين بقوَّة . زدْ على ذلك أنه توجد **أحكام مؤسسية** وأحكـام **لا مؤسسية أو غـير قـابلة للتـأسيسيـة** (مـواقـع / منـاصب تـأسيسيـة / منـاصب ومـواقـع لا تأسيسية) .

6) في مستـوى التـأسيسيـة (Institutionnalisation) المـوقعيـة والسلوكية والوظيفيـة ، لا نستطيـع خفض **التأسيسيـة السلوكية** إلى حـالة التأهيل الاجتماعي وخاصة التأهيل الاجتماعي الأوليّ . ففي الواقع تعمـلُ نظرية المؤسسة ، بصورة تعـاقبية ، إلى جـانب نظريـة صراع الـطبقات ؛ وهي / أي نظرية المؤسسـة / تُحيط ببعض الظواهـر إحـاطةً أفضـل من الثانية ، وبالتحديد ظواهر المسارات الاجتماعية القـائمة عـلى **الثقة** ، حتى وإن كان خطرُ **الاستغلال** غير مُستبعد عنها . من الواضح أن عـلاقة المهني بزبونه (**الطبيب والمريض**) يمكنُها أن تؤدي إلى علاقة استغـلالية ؛ لكنهـا عـلاقـة مختلفـة بـطبيعتهـا ، عن استغـلال « الـرأسمـالي » لـ « العـامَّـة المستضعفين » .

7) إذاً ، السلوكُ التـأسيسي Comportement Institutionnel هـو سلوك مدني / أهلي ، بمعنى أنَّه حين يعبِّرُ عن إبتسار (مفهوم شائع) للثقة المُتبادلة ، إنما يُقيم بين الشركاء / الأقران ـ الانداد / عـلاقاتٍ منـتظمة ، روابط منـظَّمة لا يمكنُ استمـرارُها إلَّا لإنها تهمُّ افـرادَ جمـاعـة (إيـلاف) خـاضعـة لقـوانـين واعـراف واحـدة . وفي مـا يتعلق بـ « أدب السلوك الطبقي » ، نلاحظ أن ضبط السلوك « الـرأسمالي » والسلوك « العمَّـالي » تمَّ بتـدخـلٍ من **سُلطان تحكيمي** Autorité Arbitrale ، فـرض عـلى الطرفين المتواجهين ضـرورة الإقلاع عن **العُنف الجمـاعي** ، واقتادتهـما إلى

توفير واستخلاص « مناطق النفع المشترك » يمكنُ من خلالها بناءٌ تدريجي لأساليب وطرائق وفاقية . يضاف إلى ذلك ، أنَّ « إغاثة الفقراء » القائمة في أصله التاريخي على واجبات دينية خالصة ، تطوَّرت في التأسيسية الحديثة من خلال فرض أواليّات الضمان والتأمين والضرائب الإلزامية .
لقد انطلقت التأسيسية السلوكية من إجماع أخلاقي وديني ، وانقلبت إلى « تضامن وطني » و « تفاوض جماعي » . وعلى هذه القاعدة ، تأسس طودٌ من الحقوق والواجبات ، نافذة اجتماعياً ، ويقوم فيما بينها توازنٌ مقبول من مختلف فئات الشركاء الاجتماعيين .

61 موضوعيَّة : Objectivité

□ في السجال الذي اطلقه ادورنو هابرماز Adorno Habermas حول الوضعية (المانيا ، الستينات من هذاالقرن) ، طرح السؤال الحادّ حول موضوع علم الاجتماع ، وهل يمكن لهذا العلم إدّعاء الموضوعيّة Objectivité ؟ إن المعرفة عموماً ، والمعرفة العلمية الاجتماعية خصوصاً ترتبط بالمصالح الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين ؛ ولهذا فإن علم الاجتماع يستمد قيمته المعرفيّة من مصالح الفاعلين الذين يتصرّفون بحكمها وبموجبها (علم اجتماع يساري وعلم اجتماع يميني) . فهل يحول الطابع التحزبي للعقائد الاجتماعية دونَ نُهود علم الاجتماع إلى الموضوعيّة ؟ مما لا ريبَ فيه أن تصورات علماء الاجتماع تتأثّر عادةً بمصالحهم ، وعموماً بالقيود التي يفرضها عليهم وضعهُم ودورهُم الاجتماعي والابتسارات / أو المُفترضات التي يمكن ترتّبها على انتمائهم إلى سياق اجتماعي وتاريخي خاص

1 ـ لا مشاحة أن تأسس العلوم الاجتماعية وانتشارها انطلاقاً من الأمم الصناعية الغربية ، مسؤولان عن **الاستعراق** l'Ethnocentrisme الذي نلحظُه في جملة من البحوث العلمية الاجتماعيَّة . ومثال ذلك أن مُنظِّري التنمية كانوا ميّالين إلى تفسير المسارات الإنمائية من النمط الغربي وكأنها النموذج الأميز الذي يُصوِّر منطقُه وكأنه قابل للتعميم والشمول .

2 ـ لا بد من التنبُّه لأثر **المعادلة الاجتماعية والمعادلة الشخصية** على مهنة الباحث الاجتماعي ، وإمكان اعتبارهما من جملة العوامل القادرة على تشويه **النّظر** (لخط الوقائع) **والتحليل** . مثال ذلك أن **دوركيم** ربط

وظيفة علم الاجتماع بجدواه الاجتماعية المباشـرة ؛ وأن **باريتـو** رأى فيها العكس تمـامـاً ، معتبـراً أن علم الاجتمـاع هـو **نشـاط معــرفي منزَّه عن الغـرضيَّة** . وإذا تمسّكنـا بهذه الـريبيّة تجاه علم الاجتماع ، فهـل يمكننـا الاستنتاج بأنّه علمٌ لا مـوضوعي أو لا يمكنـه ادّعاء المـوضوعيَّـة ؟ أم يجب القول إن بعض المعادلات الاجتماعية والشخصية هي أفضل من معادلات أخرى ، إما لأنها تستعجل تغيير مجرى التاريخ ، وإما لأنها تسترشد بنـظرة أخلاقية رفيعة ؟ أم يلزم اللجوء إلى الاقتراع العام لتقرير صحة ومصداقيـة المقترحات والقضايا العلميّة ؟ وبالتالي هل يمكن وضع الاعتقاد في امكـان الموضوعية العلمية الاجتماعية في مصّاف المعايير الدّالـة على الانتسـاب إلى **فكـروية** تـوصف غالبـاً بأنَّها **وضعيـة** ، والاستنتاج بـأنّ علم الاجتماع لا يمكنه أن ينشدَ سوى هدف واحد هو النضال في سبيل **مصالح شرعية** ؟

3 ـ إن تأثير المعادلات الاجتماعية ـ الشخصية لا ينفي إمكان خضوع التحليل العلمي الإجتماعي لسجال انتقادي عقلاني ، كما لا ينفي إمكـان تـوصُّل هـذا السجال إلى استنتـاجات جـديرة ، مبـدئياً ، بتسليم الجميـع بها . لماذا ؟ لأن تأثير المعادلات الاجتماعيـة ـ الشخصية لا يكفي بـطبيعته لإسقـاط أو دحض توجّهـات علم الاجتماع نحـو الموضـوعيّة . وليس من المؤكّد ، بعد ، أن « منطق الاكتشاف العلمي » لا يخضع لمبادىء وأصـول متجاورة في عُلم الاجتماع وفي مجالات النشاط العلمي الأخـرى . إذ من الممكن في علم الاجتمـاع ، كما في سـواه من العلوم ، تحليـلُ نـظريّـةٍ مـا لاكتشاف ما تحمله من مصادرات غير مقبولة . وإن تحليلاً انتقادياً من هذا النوع ، حتى وإن كان متخصّصـاً في نظريـة فريـدة ، يمكنُه أن يُفضي إلى شيء أعمَّ .

4 ـ إذاً ، النقـد **الداخـلي** للنظريـات ، (أي نقد تمـاسـك القضـايـا والأطـروحات التي تشكّـلُ نظريّـةً مـا ، ونقـد قَبْـوليَّـة المفـاهيم والمـدارك

المستعملة ، الخ) ما هو إلاَّ سبيلاً أوَّل ، مفتوحاً أمام علم الاجتماع مثلما هو مفتوح امـام أي علم آخر عـلى طريق التقـدم العلمي . ويتمُّمه سبيلٌ آخر ، هو سبيـل النقد **الخـارجي** (أي مواجهـة النظريـات ، في مقدّمـاتها وخُلاصاتها ، مع معطيات النَّظر والمشاهدة) .

5 ـ إن علماء الـطبيعـة ، مثـل علماء الاجتمـاع ، يتنـاولـون الـواقـع ويصوغون نظريتهم في إطار مُفترضات أو مُحكَمات هي نفسها غـير مثبوتـة كمُـوجبـات أو يقينيَّــات . وعـلى الــرغم من ذلـك كلّه ، تبقى حقــوقُ المـوضوعيـة محفوظـةً بموجب الإمكـان الذي يحـوزُه عـالم الاجتمـاع وعـالم الطبيعة ، وهو إمكانٌ تأسس نقد عقلاني للنظريات المعروضة عليهما .

62 نبويَّة [تنبؤية] : Prophétisme

□ تشير النبويّة / التنبؤيّة إلى جملة نشاطات وادوار اجتماعية تفيد استطلاع المستقبل بقدر ما تعني بعض التوجهات الأساسية ، التوجهات الأشّد إنشحاناً بالانفعالات الأخلاقيّة والدينية في حياة الجماعة . ويرتبط المظهرُ النبوي بفرادة شخصيَّة خارقة للمألوف . وهو من هذه الزاوية يقتربُ من الزعامة الباهرة (Charisme) ، لكنه يتميَّز عنها بالنقطة التالية : في حين ترتبطُ الزعامة الباهرة بوجود « إيلاف انفعالي / وجداني » (إيلاف قريش) مستقرّ نسبياً ، يملكُ بِنية تراتبيَّة صريحة (وجود زعيم / رئيس) (أو وجود **المرشد**) (مع وجود ازلامه وجمهور اتباعه أو مؤيديه) ؛ يكونُ **النبي** مُلْهَماً ، يعاني صمْتَ الإفتكار ، وينعزلُ في وحدة مأزميَّة / مأساوية ، عن الجمهور الذي يبادرُه دائماً بتجاهل رسالته أو بازدرائها .

1 ـ إلّا أنه لا يجوز أن نبالغ في إضفاء الطابع المأساوي أو المأزمي على الحالة النبويَّة ؛ كما أنه لا يجوز وقف التحليل على حالات أنبياء بني إسرائيل ، كأنه لا أنبياء إلاعندهم ،وكأن فلاسفة وحكماء الأزمنة القديمة لم يعانوا من الاضطهاد والتنكيل مثل ما عاناه ، إن لم نقُلْ أكثر مما عاناه أنبياءُ شعوب أخرى ، أو المعلّمون المرشدون (Gourous) في الهند القديمة .

2 ـ بعد هذا التوسُّع في عمومية الظواهر النبوية والحكمية والفلسفيّة ، لا بد لنا من البحث عن الخاصَّة المميزة للظاهرة النبويَّة

ـ إن النبيَّ بقـدر ما يقـرأ المستقبل ، يستحق التمييـز عن الكـاهن أو العرَّاف أو « **أنبياء البلاط** » . وهذا التمييز يقومُ عـلى معيارين : أولهـا أن العرَّاف يستندُ إلى تقنيات سحرية ؛ وثانيهما أنه تابعٌ لـلأقويـاء . اما النبيّ فهـو نبي العقـاب والثـواب ؛ يقـدّم للنـاس علماً صـريحـاً (التـوراة ، الكتاب) ، وليس علماً نفعياً دنيوياً . وأسلوبه في مخاطبة الناس وجـداني / عقلاني ؛ وكلامه الموحى من ربّه هو كلام تنزيل ،لا كلام تعقيل وتأويل ـ لهذا يتّخذه البعض على ظاهره وبحرفيّته (آمنا بما أنزلت علينا) .

ـ إن النبي سواء كان « أخلاقياً » كما في التقاليد التوحيـدية الـدينية ، أم « نمـوذجياً » كـما في التقاليـد البوذيّـة ، يتميّز بكـونـه صـاحب **دعـوة ، واقتناع** ، **ونبي رحمة فـريدة** . فـالدعـوةُ تفصحُ عن طـريقة إنـدراج **دور** النبي في قاطرة الأدوار الاجتماعية الأخـرى . وللوهلة الأولى ، يبدو هـذا الإنـدراج كأنّـه **فصلٌ** أو **قـطع** ـ إلّا أن النبي ليس مفككـاً للمـوصـولات وحسب ، **فهـو يفصل ويصـل** ، يؤسس ويـرفض ؛ إنـه « **عـلامـة نقض ومناقضة** » .

ـ ومما يزيـد من فرادة النبي الطابـعُ الذّاتي والمطلقي لاقتناعـه ؛ وفـرادته تعـرِّضه ، هـو واتبـاعـه ، لمخـاطـر الانكمـاش عـلى الـذات ، والانغلاق الذي يواجهه النبيّ بنسج علاقات وروابط مميَّزة مع ربّه الـذي يستـوحي منه رسـالته (حـالـة النبي الأخـلاقي : إنمـا جئت لأتمم مكـارمُ الأخـلاق) ، أو بنسج عـلاقـات خـاصـة مـع تـلامـذتـه (حـالـة المعلّم المـرشـد) . **إن الـرحمـة** ، أو القيـادة البـاهـرة سـواء كـانت شخصيَّـة أم مؤسسيَّـة ، تشكِّلُ ضمـانة هشَّـة ، لأنها معرَّضـة ، بسبب ظهور الأنبيـاء الدَّجالين ، لمخاطر الإهانات وتحجُّر قلوب الناس .

3 ـ هل الظاهرة النبويّة صنفٌ معرَّضٌ للزوال ؟ إن معـظم الحركـات النبـويَّة التي تـأسست بنجاح ، نـزعت إلى القـول بـأن سلسلة النبـوَّة قـد

خُتمت مع ظهور نبيّها (خاتم الأنبياء ؛ لا نبي بعده) . هذا معناه أن **الأمل** النبوّي ينغلقُ على نفسه حتى قبل تحقيق **الوعد** بالذات ؛ وأن الأمل يخلق بنفسه شروط تحقّقه الذاتي / الخاص . وإذا علّمنا هذه الأطروحة الغيبيَّة ، سنجدُها في صورة القول بـ « **نهاية التاريخ** » .

4 ـ تقوم بين **النبي والتراث** علاقاتٌ مركَّبة ، لا يمكن الافصاح عنها إفصاحاً مناسباً من خلال تورية القطع ، ولا من خلال رموز التكرار زدْ على ذلك أن الظاهرة النبويَّة تميّز بعض الحركات الاجتماعية بقدر ما تتأسس هذه الحركات على أساس وعي بالغ الحدّة ؛ الوعي بأن مجتمعاً متأزماً ، تتعرَّضُ قيمُه المركزية للأخطار ، يمكنُ اصلاحه من خلال إصلاح قيمه .

63 نُخبة : Élite (S)

☐ النخبـة مُفـردة جامعة من معـانيهـا إكبـارُ النجـاح الـذي يحـرزُه. الفاعلون الاجتماعيُّون خلال نشـاطاتهم . والإكبـارُ هو التقـدير والتقـويم بالمُقارنة ؛ ولا يمكننا مقارنة غير القابلين ، كما لا يمكُننا الكـلام عن النُخبة إلا داخل فرع نشـاط . فالنخبـة هي زُمرة اجتمـاعية بلغت داخـل جماعـة أكبر أعلى نسب النجاح ، ارفع المعايير والمُشيـرات . وعليه هنـاك عدد من النُّخب مماثل لعدد فروع النشـاط الاجتماعي . زدْ عـلى ذلك ، أننـا حين نعاود « مطارحات مكيافيلي » نجدنا أمام تصوُّر آخر للنخبـة : هناك طبقـة حاكمة وأخرى محكومة . الطبقة الحاكمـة مفردة (راجـع **باريتـو**) والنخبةُ غير الحاكمة جامعة ، أي أنها **نُخَبٌ** .

في المقابل ، يتكلم بعض العلماء عن **نخبة قيادية** (Cf. Bottomore; élite dirigeante) أو نخبـة قـائـدة ؛ ويتكلّم بعضهم الآخـر عن **نخبـة الحكم** ، (Cf. C.WR right Mills: élite du Pouvoir) . وتـزداد الأمور إلتباساً مع الكلام عن « الطبقة » بمعنى أنها « النخبة » .

1 ـ إنَّ اعتبـار النخبة مفـردة جامعـة ، وزمرة خـاصة داخـل شريحـة اجتماعيَّة يدعو إلى النقد والتحفُّظ : لماذا ؟

ـ لأنَّ هناك غموضاً حول المعيارية الصالحة للتفريق بين حُكم الأنـداد وحكم العامة فيما يتعلّق بتعيين النخبة الشريحيَّة . فما تـراهُ العامـة نخبويـاً قد لا تراهُ الخاصة كذلك .

ـ لأن هنـاك تفـاوتـاً في تقـويم مختلف فـروع النشـاط الإنسـاني في

المجتمع ، وبالتالي لا يمكنُ قياسُ النخبوية الاجتماعية بمقياس واحدٍ عام . فبماذا نقيسُ إذاً ؟ إن أوفنباخ لا يحتل المكانة عينها التي يحتلّها موزار في تاريخ الموسيقى .

ـ لأن المجتمع ، مجتمع ، لا يقدّم منظومة تقويميَّة / قيميَّة مشتركة ، واحدة ، لكل الشرائح الاجتماعية ولكل الفعاليات الجمعية . وإذا افترضنا وجود منظومة كهذه ، فهل يمكن اعتبارها دليلاً قاطعاً على وجود **طبقة سائدة** قادرة على فرض قيمها الخاصة فوق / وعلى مجمل المجتمع ؟ هناك مراتب قيميَّة مختلفة .

2 ـ يمكنُنا ، إذاً ، أن نستشفّ من وراء تراتُب وطباق الفروع الاجتماعية الفاعلة ، منظومةً مشتركةً للقيم . وبما أنَّ **القيم** تنتسب إلى عالم **الثقافة** ، وليس إلى عالم الطبيعة ، فإن المرءَ يُغوى كثيراً بأن يرى فيها نتاج « مصادفة » و « ارتجال » ، وبأن يرى في وجود طبقة سائدة أساسَ هذه المصادفة . زدْ على ذلك كون التراتب/أو الطباق المتعلّق بالمُنجزات وبـ « فروع النشاط » لا يُترجمُ التراتب أو التصنيف القِيمي الذي يضعهُ / يتصوَّره جمهور هذه المُنجزات أو النشاطات . وبالتالي فإن النظر إلى تراتب قيمي معين بوصفه عالمياً أو ذا محمول شمولي ، إنما يرشدُنا ، في وقت واحد ، إلى وجود هيمنة « طبقيَّة » في المجتمع ، وإلى إمكان تحول هذا الوجودِ إلى قدرة مُهيمنة يكون نتاجُها ماثلاً في الطبقة السائدة . (راجع : **Bourdieu** الذي يفضّل استعمال مفهوم **طبقة** على مفهوم **نخبة**) .

3 ـ غير أن هذا التصوُّر الأخير له حدودُه الضيِّقة جداً . منها :

(أ) هل الطبقة السائدة قادرة فعلاً على أنْ تفرض إجماعاً معيَّناً على الطبقة المسودة ؟

(ب) هل مفاضلات واصطفاءات الطبقة السائدة عاجزة دائماً عن إنشاء مراتب بين النُّخب ؟

(ج) من المؤكد أن ظهور وتطور وسائل الإعلام والفنون « الجماهيرية » ـ مثل السينما والتقنيات السمعية ـ البصريَّة ، والرياضة ، الخ ـ اسهمت كثيراً في تشويش وتشويه مقاييس القيم السلفيَّة ، الموروثة .

(د) حتى مطلع القرن العشرين كان نجاح **الخاصَّة** (البورجوازية مثلاً) معادلاً **للتقنين** ، بمعناه الشَّرعي والتشريعي . لكنَّ حلول الثقافة « العامَّة » ، « الشعبية » ، « الجماهيرية » سوَّدَ الصورة النخبوية الطريفة .

(هـ) نتساءَل إذاً : عما إذا كان تخفيفُ ظواهر **الطباق** في المجتمعات الصناعيَّة ـ مع توسُّع التربية ، والحلول المترابط لظواهر مثل ثقافة « الجمهور » ورياضة « الجمهور » ـ لا تؤكد الفرضيَّة القائلة إن النخبة **مُفردة جامعة** ؟

4 ـ هل هناك نخبة / نخب ، قائدة / حاكمة ؟ يوجد داخل كل مجموع نِخبوي عام ، مجموع نخبوي فرعي يتطابقُ مع الشريحة النخبوية المؤثِّرة أو القادرة على التأثير المباشر في المنظومة الاجتماعية . ولكنَّ علماء الاجتماع يختلفونَ في السّمة الفاردة أو الجامعة ، المميزة للمجموع الفرعي (الخاص) . إن الكلام عن النخبة المفردة / القائدة يتضمَّنُ إتجاهاً فكروياً ماثلاً في الحراك « الطبقي » للمجتمع صعوداً وهبوطاً ؛ ويرشدُنا إلى تواجه أحديتين فكرويتين ، هما : الأحدية العامة المشتركة بين الماركسيين والماركسيين الجدد ، والأحدية العامة المشتركة بين الليبرالية والليبرالية الجديدة . اما ما يُسمى **الأحدية العالمة** Le Monisme Savant

فإنها تعترف بوجود تنوُّع وتعدُّد للنُّخب القائدة . - Cf. **Mils:** : Tri) élite: Militaire, Economique et Politique aux U.S.A.)

5 ـ تصطدم **الأحدية العلمية** ، بوجهيها الأميركي (ميلز) والفرنسي (بوردييه وليواندوسكي) ، بالاعتراضات التالية :

(أ) بينما يصفُ ميلز التشابك بين شريحة النخبة بأنه **ظرفي** في جزء منه ، يصفُه بوردييه بأنه **بنيوي** .

(ب) هناك مجتمعات تسودُها طبقة قياديَّة مغلقة Caste Dirigeante . في هذه الحالة ، الولادة كافيةٌ لتعيين انتهاء الفرد إلى **النخبة** أو **اللانخبة** ، وتعيين أثره المقبل في جوانب الحياة الاجتماعية .

(ج) هناك مجتمعات أيضاً تسودُها طبقة قائدة Classe Dirigeante ، ويتمُّ التعيين فيها وفقاً لمعايير مُعلنة . ووجود الطبقة القائدة له شروطه ، منها : درجة قويّة من التمركز السياسي ؛ قدرة الطبقة القائدة على الحد من الحريَّات ، وعلى تدجين المحكومين للانقياد وراء الحاكمين (حكم بلا مُعارضة) .

(د) في المجتمعات الصناعية الحرَّة ، هناك تنوُّع / تعدُّد في النخب القائدة التي تسودها علاقاتُ التغالب (راجع Conflit) والتسالم (Pacification) . (Coopération) .

(هـ) تختلف مساراتُ تعيين النخبة / النُّخب وتتباين بين بلد وآخر ، بين ظرف وآخر (مثلاً فرنسا والولايات المتحدة ، لبنان والسعودية) ، وذلك بمقتضى التباين في التمركز **الإداري** وانتظام **التربية** .

(و) **إن الأحدية العلمية** (ميلز ومتابعوه) تسترجع جوهر النظرية الوظيفية (من سان ـ سيمون (١٨٠٧) ، مروراً بكارل مانهايم (نخب

الادارة والتنظيم / ونخب الترويج ، الفلش ، الانفلاش) وبارسونز وكيلر ، وصولاً إلى ماركوز وهابرماز) ، القائلة بتعاون شرائح النخبة حفاظاً على « النظام » . لكنَّ ميلز يضيفُ إلى هذه النظرية تفسيراً يقول إن هذه الشرائح تتعاونلإن النظامَ يضعُها في موضعِ المُهيمن / المُسيطر . ومن سوء حظ هذه النظرية أننا نلاحظ في الواقع تنازعاً واختلافاً وتغالباً بين شرائح النخب القائدة .

(ز) على الصعيد العالمي ، تبدو نُخب المجتمعات الصناعية متبلورة في مجمَّعات :

- مجمَّع عسكري - صناعي ،
- مجمَّع اقتصادي - صناعي ،
- مجمَّع فكري - سياسي (في مناخ الأزمات الحضارية) .

(ح) في الصين القديمة كانت السلطة قائمة على الثقافة وملكية الأراضي ؛ وفي النمط المثالي للمستبدّ الشرقي (Cf. Wittfogel) ، تعود السلطة إلى النخبة الإدارية . وفي كل الأحوال لا مناصَ من تفسير صورة النخب ، طريقة تعيينها وتآلفها ، انطلاقاً من خواص المنظومة الاجتماعية المعنيَّة .

64 نظريَّة : Théorie

□ يرتدي مفهومُ **النظرية** في علم الاجتماع عدة معانٍ ربما تكون أكثر تنوعاً واختلافاً ممـا هي عليه في علوم الـطبيعة . ويـلاحظ **مرتـون** أن عالم الاجتمـاع يميل إلى استعمـال كلمة نـظرية كمـرادف للطرائقيّة ، لـلأفكار المُرشدة ، لتحليل المفاهيم ، لتفسيرات الوقائع بعد وقوعهـا ، للتعميمات التجريبيَّة ، للاشتقاق والتقنين ، وللنّظر بالمعنى الدقيق للتنظير . وإذا عنينا بالنظرية ، في معناها الدقيق مجمل المقترحات والقضايـا التي تشكّل نـظمةً أو منظومة فلا بد من الأخذ بملاحـظات **مرتـون** ، ومن القول إن مفهـوم النظرية كما هو مستخـدم في علم الاجتماع لا يمكن حصـرُه في معنى دقيق واحـد وأخير . وعليـه فإننـا نجـد في علم الاجتمـاع استعمـالـين لمفهـوم النـظرية : **النـظر** بالمعنى الـدقيق ، **والنموذج التمثُّـلي** للواقع الاجتمـاعي المدروس . من هذه النماذج التمثليَّة نذكر · تحليـل المنظومـات ، التحليل البنيـوي ، التحليل التبـادلي . وهـذه النمـاذج التمثليَّـة مكّنتنـا من تعقُّـل ظـواهر اجتمـاعية مثل عـلاقات القـرابة ، كـانت الفـوضى الـظاهـرة في أحكامها التحْريمية تحول دون اكتناهها (راجع البنية والبنيوية) .

65 نفْس : Psyché (Âme)

□ تقـول الأسطورة : كـان ذات يـوم هنـاك ملكـة لهـا ثـلاث بنـات فـاتنات ؛ كُبـراهنَّ تدعى **النفس** (Psyché) ، وكـان جمالُهـا يفـوقُ قـدرة لغات البشر على وصفها . النَّفس هي فينوس الخارجة من الموج ، الملففـة بزهرة عذريَّتها (**ورقاء** ابن سينا) . وهي العذراءُ ، الورقاءُ ، المتروكـةُ ، الباكيةُ في عزلتها ؛ الشَّابةُ التي لا زوجَ لها سوى المـوت ، والصَّوتُ الـذي لا جُـرْمَ له « يهبط فيـه » . مشكلة النَّفس أنها عـذراءُ سـاذجـة تـرغب في معرفة زوجها ، المرموز إليه بالموت، تعبد **بان** (إله الإزدواج ، رأسـه تيس وجسدُه حيوان ، إله الهلع والالتباس) ، وتذهب بعيداً في ضيـاعها بحثـاً عن الحبّ ؛ حب الله وحب مخلوقاته .

66 الوظيفة / الدَّالة : Fonction / Function

□ استعارَ علماءُ الاجتماع مفهوم **الوظيفة** من **علم الاحياء** (الوظيفة السكريَّة التوليدية ، عند **كلود برنار**) ومن **لغة التنظيمات** (وظيفة قيادية / تدبيرية ، وظيفة عامة) . ويترتَّبُ عى هذا الأصل المُستعار عدَّةُ مصاعب معلومية (معرفية علمية = ابيستمولوجيَّة) : منها أن مفهوم الوظيفة قد يتضمَّنُ تشبيهاً لكل منظومة اجتماعيَّة بجسمٍ أو بمنظمة تنظيم ؛ ومنها امكان ادخال طريقة تفسيرية من النمط الغائيّ (السببي) الذي ينتسبُ انتساباً مُريباً إلى فلسفة العلل الغائيَّة .

1 ـ من الملاحظ أن علم الاجتماع ما زال يُغوى ، في بعضه ، بغواية المدرسة العضويَّة (العضوانية)؛ وأن المدرسة الوظيفيَّة من الطراز المطلق (راجع نقد **مرتون** للوظيفية Fonctionnalisme) تنزع إلى القول بأن كل مؤسسة لها وظيفةٌ بالنسبة إلى المجتمع في كلِّيتهِ . زدْ على ذلك أن بعض علماءِ الاجتماع لم ينجوا دائماً من غواية القول إن المجتمعات **منظوماتُ ادوار** أي شبكات منظمات أو منظمات فوقيَّة مكوَّنة من تنظيماتٍ أدنى . وعيبُ هذا التصوُّر أنه يُهمل تفريقاً أساسياً : ففي الواقع يتضمَّنُ كل مجتمع ، كل اجتماع ، منظومات اجتماعية فرعية **منتظمة** ، كما يتضمن منظومات تواقُف **غير منتظمة** بمعنى أن كل فاعل اجتماعي يمكنُه التصرُّف بمُقتضى **خياراته** ، مفاضلاته ، وليس حصْراً بمقتضى اعراف ومعايير صريحة .

2 ـ إن مفهوم **الوظيفة** يتضمن مفهوم **المنظومة** ، لكنَّه لا يتضمَّن

انتماءَ المنظومات الاجتماعية إلى فئة منظومات خاصة كالهيئات الحيـة ، ولا يتضمَّن امكان ردِّها إلى نموذج التنظيمـات ذات الأصل البشـري . إلَّا أن المناطِقة (Hempel et Nagel) اعترضوا عـلى مفهوم الـوظيفة ، فحـاولوا التبيان أن تفسير ظاهرةٍ اجتماعية بوظيفتها هو ضربٌ من **اللغـو** (كالقـول إن المؤسسة قائمة لأنها قائمة) ؛ ولهذا نصحوا علماءَ الاجتماع بالإقلاع عن استعمالها في علمهم .

3 ـ وجد علماء الاجتماع (**مرتون** مثلاً) مثالات عدَّة لا يتحوَّل فيهـا مفهـومُ الوظيفـة إلى مفهوم لغـو أو غائيـة فلسفية . فتسـاءَلوا : لمـاذا تفرز الأحزاب السياسية ، وبشكل مألوف ، « آلاتٍ سيـاسيةً » ؟ لاحظ مـرتون أن وظيفة هذ « الآلـة » اجتذاب النـاخبين من الـطبقات الشعبيـة والحفاظ عليهم بمـدّهم بخدمـات إغاثـة وضمان اجتمـاعي لم تكن الدولـة تقدُّمهـا لهم . هذا يعني أن وظيفة الآلـة تفسِّر وجـودها بـالذات : وهـو الرَّد عـلى طلبات غير مُلبَّاة في مكان آخر .

وهـذا ما ذهب إليـه **دوركـيم** في كتابـه [قـواعـد المنهـج الاجتمـاعي العلمي] حـين أكَّد عـلى أن التحليل الاجتمـاعي العلمي للمؤسسة يجب أن يتنــاول في وقت واحـد : الأسبــاب التي أدّت إلى قيــام المؤسســة ، والوظيفة التي تسمحُ لها بالبقاء والاستمرار .

4 ـ إذاً ، المقصود بالتحليل الوظيفي هو التفسير الذي يمكنُه مساعدتنا على الإحاطة بوجودمؤسسـة ما ، سـواءٌ في غياب المعلومـة التاريخيـة حول مسار تكوينها ، أم في غياب الرجوع إلى المعلومة التاريخيـة المتوفّـرة . مثال هـذا التحليـل الـوظيفي نجـدُه في كتـاب كلود ليفي ـ ستـروس : « البُنى الأوليَّة للقرابة» حيثُ يدرسُ الأنامي (Ethnologue) شعوبـاً بلا كتابـة ، ويجهـلُ كل شيء عن مسـار تكوين المؤسسـات التي يـلاحـظهـا . امـا في

المجتمعات الصناعية فقد لاحظ **بارسونز** أن مؤسسة العائلة الواسعة هي مؤسسة **لا وظيفية** ، وأن مؤسسة العائلة النووية وظيفية . وقصدُه من ذلك القول إنه من الصعوبة بمكان أن نلحظ في مجتمع واحد وفي وقت واحد حراكاً اجتماعياً وجغرافياً قوياً وترسُّخاً ، تجذُّراً مديداً للفرد في جوار عائلته الأصلية . بهذا المعنى يمكنُ تفسير العائلة النووية بوظيفتها : تمكين الحراك الفردي المميّز لبنية المجتمعات الصناعية .

5 ـ إذا كان التحليل الوظيفي ثابت علمياً كتقنية ، فإن نتائجه يمكنها أن تؤدي إلى مسائل تفسيرية دقيقة : فعندما يتمّ البرهانُ على أن مؤسسة خاصة ـ مثلاً ، مجموعة أحكام تحريم زنا الأهل / الرُهاق Inceste ـ يمكنُ تفسيرها بوظيفتها أو بوظائفها ؛ فإن مسألة التعرُّف إلى كيفيَّة فرْض هذه الأحكام ، تظلُّ قائمةً ـ هل هذه الأحكام من صنع « مهندس اجتماعي » أم من صنع « دستوري » ، « مؤسس » ؟ وهل هي نتيجةُ مسارِ اصطفاءٍ ثقافي خاضع لمخطط من الطراز الداروني ؟ من الواضح أن التحليل الوظيفي عاجزٌ بذاته عن الحسم في أمر الفرضيَّات المختلفة التي يمكنُ تصوُّرها .

إن التحليل الوظيفي يمكنُه ، حسب الحالات الخاصة ، أن يجد سنداً له ، متوفّراً ومفيداً دائماً ، في المعلومة التاريخية والمعلومة المُقارَنة . وبالمقابل ، يتضمَّنُ التحليلُ التاريخي دائماً أو أحياناً طرائق متعلّقة بالتحليل الوظيفي . فالتحليلُ الوظيفي والتحليل التوليدي هما مساران مُتكاملان ، ممكن الإيصاءُ بالجمع الدائم بينهما كلما كان ذلك ممكناً .

67 الوظيفانية / الوظيفية / الوظافة : Fonct - ionna lisme; Functionnalism

□هذا المفهوم ينتسبُ ، اليوم ، إلى سجلّ المساجلات بين علماء الاجتماع . أكثر مما ينتسبُ إلى مصطلحاتهم الفنيَّة . وبغض النّظر عن الخلافات وخلفيَّاتها الفكروية ، فإن مفهوم الوظافة / الوظيفية يدلُّ على طريقة لتحليل تآلف الوقائع الاجتماعية ، تشكّلُ بعد تطهيرها وتصويبها طريقةً مفيدة ، وإسهاماً وضعياً ، أصيلاً في علم الاجتماع . .

زدْ على ذلك أن **الوظيفيَّة** معتقد يستخلصُ من وقائع التفاعل والتواقف ، المميّزة للفعل الاجتماعي ، نتائج مُفرطة وغير ثابتة . ظهر مصطلح الوظيفية عام ١٩٣٠ ، وبدأ باستعماله علماءُ الإناسة والأنام (**مالينوسكي ورادكليف - براون**) . وفي عام ١٩٤٠ لقي **الإلهامُ الوظيفاني** ترحيباً في الولايات المتحدة الأميركية ، خصوصاً في جامعة **شيكاغو** حيث دُعي مالينوسكي ورادكليف - براون للتدريس فيها . في عام ١٩٥٠ ، وصف **بارسونز** كتاباتِه الأولى بالبنيوية - الوظيفية .

جرى التنديدُ **بالوظيفانية** بوصفها فكرويَّة **محافظة** . إلاَّ أن **مرتون** أوضح أنه يوجد وظيفانية يمينيّة ووظيفانية يسارية (قارن نصوص **ماركس** بنصوص **بارسونز** ، مثلاً) .

مسرد فرنسي / عربي

1. Action	فعل :
2. Action Collective	فعل جماعي :
3. Aliénation	إرتهان :
4. Anomie	تخلخل :
5. Autorité	سلطان :
6. Besoins	حاجات :
7. Changement Social	تغيُّر إجتماعي :
8. Communanté	إيلاف :
9. Conflit Social	تغالب إجتماعي :
10. Connaissance	معرفة :
11. Consensus	إجماع :
12. Contrainte	إكراه :
13. Contrôle Social	ضبط إجتماعي :
14. Croyances	معتقدات :
15. Culture / Culturalisme	ثقافة :
16. Cycles mythiques	أدوار اسطوريَّة :
17. Démocratie	سلطة الشعب :
18. Dépendance	تبعيَّة :

19. Dialectique — جدل :
20. Division du Travail — تقسيم العمل :
21. Elites — نخبة :
22. Epistémologie — علم العلوم :
23. Etat — دولة
24. Fonction — وظيفة :
25. Fonctionnalisme — وظيفانيّة :
26Groupes — زُمَر :
27. Historicisme — تاريخانيّة :
28. Idéologies — فكرويّات :
29. Inceste (Royal) **Inceste / Incest** : — زنا الأهل :
30. Individualisme — فردانيّة :
31. Influence — تأثير :
32. Institutions — مؤسسات :
33. Intellectuels — مثقّفون :
34. Minorités — أقلّيات :
35. Mobilité Sociale — حِرَاك اجتماعي :
36. Modernisation — تحديث :
37. Mouvemens Sociaux — حركات اجتماعية :
38. Mythe — اسطورة :
39. Nomadisme — بداوة :
40. Normes — معايير / اعراف :
41. OEdipodie / Oedipe — أوديب / أوديبة :

42. Objectivité : موضوعية
43. Organisation : تنظيم
44. Origines : أصول
45. Pan / Panique : بان / هلع
46. Philosophie et Mythologie : فلسفة وعلم اساطير
47. Polyarchie : تعدديّة القوى
48. Pouvoir : سلطة
49. Prophétisme : نبويّة
50. Psychanalyse et Philosophie : تحليل نفسي وفلسفة
51. Psyché (Âme) : نفس
52. Rationalité : معقوليّة
53. Religion : دين
54. Rôle : دور
55. Socialisation : تأهيل اجتماعي
56. Sociobiologie : علم الاجتماع الاحيائي
51. Sociologie de la Violence : علم اجتماع العنف
58. Statut : مُقام
59. Stratification Sociale : طِباق إجتماعي
60. Structuralisme : بِنيوية
(Structure : (بنية
61. Symbolisme Social : رمزية اجتماعية

62. Système	منظومة :
63. Téléologie	غائيَّة :
64. Théorie	نظريَّة :
65. Tradition	تقليد :
66. Utopie	طُوبي :

كتب صدرت عن دار الحداثة

السلسلة التاريخية

١ ـ تاريخ العرب في الإسلام ـ د. جواد علي .... ٢٠ل.ل.

٢ ـ تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام
محمد علي نصر الله .... ٣٨ل.ل.

٣ ـ أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية
برنارد لويس ـ ترجمة حكمت تلحوق .... ١٥ل.ل.

٤ ـ تاريخ الجزائر الحديث
د. عبد القادر جغلول ـ ترجمة د. فيصل عباس
مراجعة د. خليل أحمد خليل .... ٢٥ل.ل.

٥ ـ تاريخ العرب الاجتماعي، تحول التكوين المصري من
النمط الأسيوي إلى النمط الرأسمالي
أحمد صادق سعد .... ٣٠ل.ل.

٤ ـ في ضوء النمط الأسيوي للانتاج: نشأة التكوين المصري
وتطوره ـ أحمد صادق سعد .... ١٣ل.ل.

علم التاريخ ج. هرنشو ـ ترجمة عبد الحميد العبادي .... ٨ل.ل.

٧ ـ الجغرافيا توجه التاريخ
ايست جوردن ـ ترجمة جمال الدين الدناصوري.......... ١٧ل.ل.

٨ ـ مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط
د. عبدُ القادر جغلول ـ ترجمة: فضيلة الحِكيم......... ١٢ل.ل.

٩ ـ الدولة المملوكية ـ التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري
د. إنطوان خليل ضومط .... ٢٨ل.ل.

١٠ ـ المغرب العربي الحديث سمير أمين ـ ترجمة كميل داغر ... ٢٥ل.ل.

١١ ـ المسألة الشرقية حول القوميات في الدولة العثمانية
ماركس ـ ترجمة: جوزف عبد الله ....

١٢ ـ تاريخ اللغة العربية
جرجي زيدان ـ تقديم: د. عصام نور الدين ....

١٣ ـ الدولة الاموية والمعارضة ـ د. إبراهيم بيضون ....

١٤ ـ المؤتمر العربي الأول وثائقه والنصوص الفرنسية المتعلقة به
د. وجيه كوثراني ....

١٥ ـ قراءة في وثائق الوكالة اليهودية في فلسطين ـ بو علي ياسين . . . ١٦ل.ل

١٦ ـ تاريخ العلاقات السياسية والاقتصادية بين العراق والخليج العربي د. حسين علي المسري . . . .

١٧ ـ جوانب من التاريخ العربي ـ الاسلامي في ظل الهيمنة الأوروبية. أحمد عيدلي. . . . .

١٨ ـ سوريا وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين السياسية والتاريخية بازيلي ترجمة : د. يسر جابر ـ مراجعه : د. منذر جابر.

١٩ ـ الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي . . . .

٢٠ ـ علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الايديولوجي العربي ـ مدخل نقدي

٢١ ـ الفتوحات الاسلامية في فرنسا وسويسرا في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري ـ ج. رينو ـ ترجمة د. اسماعيل العربي . . . .

٢٢ ـ السياسة الدولية في الشرق العربي ١/٥ ـ د. عادل اسماعيل . . . . .

سلسلة العلوم الاجتماعية

١ ـ الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ـ د. عبد القادر جغلول
ترجمة : د. فيصل عباس ـ مراجعة د. خليل أحمد خليل . . . ١٤ل.ل.

٢ ـ الأساطير والخرافات عند العرب ـ محمد عبد المعيد خان ١٢ل.ل.

٣ ـ المادية الجدلية والتحليل النفسي ـ فيلهلم رايش ترجمة بو علي ياسين. ٦ل.ل.

٤ ـ استئناف البدء ـ محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ د. وضاح شرارة . . . . ٢٦ل.ل.

٥ ـ القرية وسوسيولوجيا الانتقال الى السوق فرج الله صالح ديب ٩ل.ل.

٦ ـ التغيير الاجتماعي وحركات المودة ـ د. حاتم الكعبي . . . . . ٢٠ل.ل.

٧ ـ السوسيولوجيا والتاريخ ـ ل.م. درويبشيفا. . . . . ١٠ل.ل.

٨ ـ المدرستان الاقتصادية والميكانيكية في علم الاجتماع سوروكن ترجمة : د. حاتم الكعبي . . . . ١٣ل.ل.

٩ ـ العرب والقيادة ـ بحث في علم اجتماع القيادة عند العرب د. خليل أحمد خليل . . . . ٢٠ل.ل.

١٠ ـ مناهج البحث العلمي ـ كورغانوف ترجمة : د. علي مقلد . ١٠ل.ل.

١١ ـ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية د. خليل أحمد خليل.

١٢ ـ الطائفية في لبنان ـ حاضرها وجذورها التاريخية والاجتماعية
د. فؤاد شاهين . . . .
١٣ ـ حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين
د. وضاح شرارة . . . .
١٤ ـ المرأة في الإسلام ـ د. هيثم مناع . . . .

السلسلة الفلسفية

١ ـ الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية جرجي زيدان . . . . ١٥ل.ل.
٢ ـ الفقه والسياسة ـ د. سعيد بن سعيد . . . . ١٤ل.ل.
٣ ـ العقل والدين وليم جيمس ـ ترجمة : محمود حب الله . . . ١٥ل.ل.
٤ ـ مدخل إلى تاريخ الفكر العربي ـ د. افرام البعلبكي . . . . . .
٥ ـ الماركسية والتراث العربي ـ الاسلامي
مناقشة لاعمال حسين مروة والطيب تيزيني
د. نايف بلوز ـ د. توفيق سلوم، بوعلي ياسين ، نبيل
سليمان، علي حرب ، د. رضوان السيد، فرج الله صالح ديب ٣٠ل.ل.
٦ ـ ما هي الابستمولوجيا؟ ـ د. محمد وقيدي . . . . ٢٠ل.ل.
٧ ـ الفكر السياسي الاسلامي
مونتغمري وات ـ ترجمة صبحي حديدي . . . .
٨ ـ محاورات في الدين الطبيعي ـ هيوم ـ تقديم د. فيصل عباس.
٩ ـ مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي ـ د. سهيل القش .

السلسلة الاقتصادية

١ ـ الاقتصاد السياسي
مدخل للدراسات الاقتصادية ـ د. فتح الله ولعلو . . . .
٢ ـ الاقتصاد السياسي ـ توزيع المداخيل ، النقود والائتمان
د. فتح الله ولعلو . . . .
٣ ـ الاقتصاد العربي والمجموعة الأوروبية ـ د. فتح الله ولعلو . . . . .
٤ ـ قانون القيمة والمادية التاريخية
سمير أمين ـ ترجمة : صلاح داغر . . . . ١٢ل.ل. .
٥ ـ أزمة الامبريالية : أزمة بنيوية
سمير أمين ـ ترجمة : صلاح داغر . . . . ٥ل.ل.

٦ - الاستخراج لاحكام الخراج
للامام الحافظ أبي الفرج بن رجب الحنبلي
مراجعة : عبد الله الصديق .... ١٠ل.ل.

٧ - مشكلات الاقتصاد الدولي المعاصر - د. حمدي الصباخي .. ١٢ل.ل.

٨ - في التعريف بالنقود - د. حمدي الصباخي .... ١٢ل.ل.

٩ - مدخل إلى الاقتصاد السياسي
د. عبداللطيف بن اشهنو ....

السلسلة العلمية

١ - مبادىء الطاقة الشمسية
د. سهيل فاضل - د. الياس الكبه .... ٢٠ل.ل.

٢ - الكيمياء العضوية - د. نعمان النعيمي ....

٣ - الكيمياء الكهربائية، أسسها وتطبيقاتها ٢/١ - د. محمد محمد الصاوي

السلسلة القانونية

١ - القانون الدستوري والانظمة السياسية د. أحمد سرحال ..

قضايا ادبية وفكرية

١ - في الأدب المقارن - عبد الدايم الشوا .... ١٣ل.ل.

٢ - الجدل الثقافي بين المشرق والمغرب - د. عبد الملك مرتاض.. ١٢ل.ل.

٣ - الرواية والواقع محمد كامل الخطيب .... ١٠ل.ل.

٤ - المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب - فرحان صالح.. ١٢ ل.ل.

٥ - جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث - فرحان صالح ... ١٢ل.ل.

٦ - الممارسة النقدية
بيلنسكي ترجمة : د. فؤاد مرعي - مالك صقور ....

٧ - ابن خلدون معاصراً
د. محمد عزيز الحبابي - ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي.... ١٥ل.ل.

٨ - أزمة القصيدة الجديدة - د. عبد العزيز المقالح ....

٩ - منهجية ابن خلدون التاريخية - د. محمد الطالبي ....

١٠ - مقدمة في علم الأدب - د. فؤاد مرعي ....

١١ - الجهل في معركة الحضارة - غالب هلسا ٧,٥٠ل.ل

١٢ - أدب السجون - نزيه أبو نضال ....

١٣ - البنيوية والتاريخ أدولفو باسكيز - ترجمة : مصطفى المسناوي